مركز دراسات الوحدة العربية

المجمع العلمي العراقي

قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية

التي نظّمها المجمع العلمي العراقي

سعدون حمادي
مسارع حسن الراوي
ابراهيم زيد الكيلاني
وميض عمر نظمي
قيس النوري
صالح جواد الكاظم
حسام الآلوسي
عماد عبد السلام رؤوف

قضايا إشكالية

في الفكر العربي المعاصر

مركز دراسات الوحدة العربية

المجمع العلمي العراقي

قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية
التي نظّمها المجمع العلمي العراقي

سعدون حمادي
مسارع حسن الراوي
ابراهيم زيد الكيلاني
وميض عمر نظمي
قيس النوري
صالح جواد الكاظم
حسام الآلوسي
عماد عبد السلام رؤوف

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي/ سعدون حمادي... [وآخ.].
٢١٩ ص.
يشتمل على فهرس.
١. الفكر السياسي - البلدان العربية. ٢. الثقافة العربية. أ. المجمع العلمي العراقي. ب. حمادي، سعدون. ج. ندوة قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر (١٩٩٤: بغداد).
320.9174927

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: caus@t-net.com.lb

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى: بيروت، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٥
الطبعة الثانية: بيروت، تموز/ يوليو ١٩٩٨

المحتويات

كلمة الافتتاح .... صالح أحمد العلي ٧

القسم الأول

أوراق العمل

أولاً: معوقات التفكير: مناقشة لدور التفكير في النهضة العربية.......... سعدون حمادي ١١

ثانياً: جوانب من إشكالية الفكر العربي:

القومية بين المفهوم الإسلامي والمفهوم العلماني............... ابراهيم زيد الكيلاني ٢٧

ثالثاً: التعصب والتمركز الثقافي والعرقي........................ قيس النوري ٣٧

رابعاً: إشكالية العقلانية في الفكر العربي...................... حسام محيي الدين الآلوسي ٦٣

خامساً: إشكالية الفكر والثقافة العربية:

التربية وسيلة لمعالجة الإشكالية............................. مسارع حسن الراوي ٩١

سادساً: إشكالية العلاقة الصعبة: المثقف بين السلطة والجماهير....... وميض عمر نظمي ١٠٩

سابعاً: دور المفكر العربي في صنع التاريخ........................ صالح جواد الكاظم ١٣٥

ثامناً: التعصب: بواعثه وآثاره في التاريخ العربي.................. عماد عبد السلام رؤوف ١٥٥

القسم الثاني

التعقيبات والمناقشات

١ ـ نوري حمودي القيسي ١٦٥

٢ ـ علي عطية عبدالله ١٦٨

٣ ـ ابراهيم زيد الكيلاني ١٧٢

٤ ـ محمود شيت خطاب ١٧٣

٥ ـ نزار الحديثي ١٧٤
٦ ـ يوسف حمدان ١٧٩
٧ ـ عبدالله سلوم السامرائي ١٨٠
٨ ـ مجيد القيسي ١٨٦
٩ ـ فوزي الخالصي ١٨٧
١٠ ـ سعدون حمادي ١٨٧
١١ ـ حسام محيي الدين الآلوسي ١٨٩
١٢ ـ قيس النوري ١٩٦
١٣ ـ يوسف حمدان ١٩٧
١٤ ـ عماد عبد السلام رؤوف ١٩٨
١٥ ـ محمد خضر محمد العاني ٢٠٠
١٦ ـ وميض عمر نظمي ٢٠١
الملاحق:
(١) المشاركون ٢٠٣
(٢) برنامج الندوة ٢٠٧
فهرس ٢٠٩

كلمة الافتتاح

صالح أحمد العلي (*)

﴿إقرأ وربك الأكرم. الذي علّم بالقلم. علّم الإنسان ما لم يعلم﴾[1].

نفتتح هذه الندوة في **بحث بعض ما يواجهه الفكر في الوطن العربي**، وهو أسمى ما يتميّز به الإنسان، وأسلم معيارٍ لتقدم الإنسانية، وقواعد الفكر غير جامعة، وميادينه غير محدودة وهو، متطوّر يتعرض للنشاط والركود، وقد تتسع آفاقه لتشمل جوانب كثيرة، أو تنحسر لتقتصر على ميادين محددة. ومثله الأعلى للوصول إلى الحقيقة الشاملة المطلقة التي لا يزال البحث فيها دائباً، تعرض فيه الصور فتناقش وتنفذ، ليقبل منها ما يقتنع به العقل ويرتضيه الحس السليم، وللطريقة العلمية التي عمادها التدقيق في استعمال الحواس وسلامة التعبير عنها مكانة أساسية في تثبيت الجزيئات الصحيحة. غير أن تصوير الهيكل العام في نطاقه الشامل الذي تنضوي تحته هذه الجزيئات هو غاية الفكر الذي يتجاوز استعمال الحواس، ويتطلّب نظرات إضافية من البصيرة والإلهام.

وللعرب في تقدير مكانة الفكر، وتنشيطه، وتوسيع نطاقه وميادينه، ونشره دور متميز توضّحت معالمه وتطوراته منذ مجيء الإسلام ونزول آيات القرآن الكريم على الرسول (ﷺ) تقدم صورة كونية شاملة مصدرها الوحي وركائزها استخدام الحواس

(*) رئيس المجمع العلمي العراقي.

(١) القرآن الكريم، «سورة العلق،» الآيات ٣ - ٥.

واستعمال الفكر والتعبير عنها بصدق وأمانة لتعرض للتمحيص والتدقيق من أجل كشف الحقيقة وتوضيحها.

جعل الإسلام الفكر والإسهام بإنمائه حراً طليقاً، ينمو بإعماله لا بالتلقين، ولا تحتكره فئة جامدة محدودة، وإنّما هو مشاع للناس كافة، يسهم فيه من شاء وفقاً لدوافعه ورغباته، مع تقدير خاص للمتميّزين فيه ﴿**يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً**﴾[٢]، ﴿**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات**﴾[٣] والعلماء هم الذين يدركون أفكار الدعوة وصدقها.

ومن هذا المنطلق الرحب في آفاقه، السامي في مراميه اندفع الناس يسهمون في الفكر وإنمائه، ييسر عملهم لغة غنية مستوعبة، وحرية سمحة رحبة، فكان عدد المشاركين كبيراً، وميادين اهتماماتهم متعددة وآراؤهم منوعة، لا تحدّها إلا مبادىء أساسية محدودة من الوحدانية وخير الإنسانية وما يقبله العقل. وتجد لآثار هذه الحرية مصداقاً في الفرق التي تجاوز عددها السبعين، ومع ما في آرائها من دقة وتباين ولكنها جميعاً عاشت ولقيت أتباعاً تباين عددهم، واختلف حظّها من البقاء.

ومرّت على الأمة أطوار من النشاط والركود الشامل والمحدود، وساد في القرون الأخيرة ركود جامد ما لبث أن تزعزع، ودبّت في الناس حركة ونشاط تباينت قوته وميادينه وتوجيهاته. وزاد عدد المسهمين فيه وتياراتهم، فلم يقتصر على الموروث على ما فيه من غنى، وإنما امتدّ إلى أفكار أوسع يأتي كثير منها من أرجاء واسعة، وبخاصة من الغرب، وكان الزخم فيها قوياً والتنوّع كبيراً، والتناقض كثيراً، زاده عنفاً بعض التعصب الضيق في الإعجاب أو الإنكار، مما أحدث بلبلة مربكة، وولّد خطر نشر الضعيف والفاسد، والأهم هو الأخذ بالتقليد الأعمى لأفكار لا تعبّر عن واقعنا وطموحاتنا، فتفقدنا هويتنا الخاصة، وتضعف من دورنا في الإسهام في تقدّم الفكر الإنساني.

إنّ معالجة الفكر تمس أسس توجّهنا الحضاري، وهي عامة تشمل أقطار الوطن العربي وأهله كافة. وإنّ المجمع العلمي العراقي يعتز بجمعه هذه العصبة من المفكرين المتميّزين ليعرضوا أفكارهم وليناقشها الأفاضل ممن يحضرها، من أجل توضيح أبعاد القضية، واقتراح الحلول لمعالجتها، بما يؤمن متابعة النمو الفكري وتوجيهه بما هو خير الأمة وصلاحها، والله من وراء القصد.

---

(٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٦٩.

(٣) المصدر نفسه، «سورة المجادلة،» الآية ١١.

القسم الأول

أوراق العمل

أولاً: معوّقات التفكير:
مناقشة لدور التفكير في النهضة العربية

سعدون حمادي (*)

- ١ -

يتعرض التفكير العربي الآن إلى معوّقات طبيعية ولغوية ونفسية، بعض هذه المعوقات عامة يتعرّض لها كلّ مجتمع، وبعضها خاصة تتعلق بالوضع العربي الحاضر، وتتضافر عوامل عديدة في الوضع العربي، داخلية وخارجية على توظيف هذه المعوقات لخدمة هدف مضاد للنهضة. والنهضة تعني بموجز العبارات إنشاء كيان عربي موحّد على أساس العدل والحرية والتقدّم الاقتصادي والاجتماعي على أنقاض الوضع الحالي المعروف الصفات.

والخطوة الأولى في معالجة ذلك هي التعرّف على تلك المعوقات.

كثيراً ما نسمع القول «إنّنا نتعلّم الكثير من الحياة»، ومعنى ذلك ببسيط الكلمات هو أننا نفكّر كما يفكّر الآخرون، وتفكيرنا وتفكير الآخرين الذي نطّلع عليه لا بدّ أن يختبره الزمن عاجلاً أم آجلاً، في هذا المكان أو ذاك، وبذلك يحصل في العلوم الاجتماعية ما يحصل في العلوم الطبيعية، أي إخضاع الأفكار للتجربة العلمية (مع الفارق)، وبذلك تزداد معارفنا، ويزداد اقترابنا من الحقيقة. وتلك مزية من مزايا

(*) عضو المجمع العلمي العراقي.

الوقت، وربما كان ذلك هو معنى القول الدارج «إن الزمن حلال المشاكل» أي أنه يؤدي إلى إيجاد الحل لما يبدو مشكلة في حينه.

ومن الأمور المهمة التي رصدتها، وارتقت بنظري إلى مستوى يقرب من الحقيقة هو أن الإنسان مجبول على النسيان. ومثل هذا القول يحتاج بالطبع إلى شرح تلافياً لسوء الفهم. المقصود بالنسيان هو أن تتناقص بالتدريج أهمية الأمر في نظر الإنسان بمرور الوقت، بمعنى الاهتمام والإدراك وما يتبع ذلك من حرص وقلق مشروع للمحافظة عليه والدفاع عنه. وبكلمات أخرى إنّ صورة الأمر التي تكون في البداية ناصعة قوية الملامح مؤثرة في النفس تميل بمرور الوقت إلى أن يقلّ بريقها. ويحدث ذلك لا لخلل في الأمر نفسه بل للميل الموجود في الذهن البشري إلى الخمول والتدرج في طريق النسيان.

ولنأخذ على ذلك أمثلة من الواقع. فالصحة عندما تكون موجودة يعرفها الذهن المجرد، وعندما يسأل عنها يعطي الجواب الصحيح عن أهميتها، إلاّ أنّها بمرور الوقت تصبح عند صاحبها أقلّ أهمية فيقل الاهتمام بها، وتتناقص بالتالي درجة الانتباه لها، فيتعامل معها صاحبها على أنّها أمر مفروغ منه، حتى إنه ربما يتوهم عملياً أنّها دائمة.

ومثل آخر نضربه هو الأمان، فهو عندما يكون متوفّراً وباستمرارية كافية يحصل له في الذهن البشري ما يحصل للصحة. فالأهمية النظرية تبقى على ما هي عليه إلاّ أنّ الأهمية بمقياسها العملي تأخذ في التناقص وللسبب نفسه الذي هو النسيان. فمن مقولات علم النفس المعروفة أنّ الإنسان يميل إلى الركود إلاّ إذا حُفز. وهناك أقوال تراثية معروفة عن ذلك «الصحة تاج على رؤوس الأصحاء لا يراه إلاّ المرضى».

إنّني أورد هذا الكلام ليس من أجل الخوض في مواضيع الحكمة العملية، بل من أجل موضوع مهم هو محور وضعنا الحالي، وهو بنظري أهم قضية نواجهها الآن. ولكلّ ظرف قضيته، إذ ليس من طبيعة الأمور أن تكون الأمور كلها بالأهمية نفسها في نقطة زمنية محددة. فالأوليات موجودة دائماً وقضية المهم والأهم لا سبيل إلى تجنبها.

المسألة المهمة التي أسوق هذا الحديث من أجلها هي مسألة الوطن والانتماء القومي، فالوطن ذو أهمية كبرى في حياة الإنسان، والمعرفة النظرية عنه وافرة إلا أن ما لا يقلّ أهمية عن ذلك هو المعرفة العملية. سمعت لاجئاً سياسياً خارج وطنه يقول

يوماً ما معناه انني أعرف الآن ما معنى أن يكون العالم مكوناً من أمم مستقلة، ولكلّ منها وطنها وحدودها وجواز سفرها، وما يتمتع به مواطنها وما لا يتمتع به من هو غير ذلك. هذا كلام تفصيلي بالطبع إلا أنه ذو دلالة رمزية على معنى أن يكون للإنسان وطن، وأهمية أن يكون له انتماء إلى أمّة.

إنّ هذه القضية مهمة في كلّ وقت، إلاّ أنّها ذات أهمية خاصة جداً بالنسبة إلينا نحن العرب في هذا الوقت بالذات. وتحدّث عن أيّ موضوع مهمّ إن شئت، ولاحظ أنّ نقطة بدايته تكون مسألة الوطن والانتماء إلى أمة. ذلك صحيح صراحة أو ضمناً. فإذا كان ذلك كذلك فكيف يجوز أن يتعامل معها الذهن كما يتعامل مع الأمور الأخرى بالصفة نفسها: صفة النسيان التدريجي بكلّ ما ينطوي عليه من نتائج عملية في التفكير والتصرّف واتخاذ المواقف؟ إنّ ذلك يحدث مع الأسف ولو بدرجات متباينة وصيغ متعددة، لذلك كانت السياسة نشاطاً مهماً لكلّ مجتمع بغضّ النظر عن تعريف السياسة. إنّ السياسة بمعنى التوعية المستمرة بقضية الوطن والقومية نشاط مهمّ، ويجب أن يكون دائماً لتعديل الميل السلبي في الذهن البشري للنسيان، أي اعتبار الموجود أمراً مفروغاً منه من الممكن أن توازيه، أو ربما تفوقه، أمور أخرى في الاهتمام وبذل الجهود والعمل. إنّ الفرق بين المواطن الاعتيادي والمواطن الواعي (المسيّس)، هو في هذه المسألة المهمة بالذات. المواطن الواعي يضع قضية الوطن والانتماء إلى الأمة في مقدمة كلّ شيء ولا تغيب عن باله أهميتها، فهي لا تبهت ولا تتناقص ولا تغيب، بل هي ماثلة أمامه دوماً، فهي هاجسه الأول، والشعور المسيطر على كيانه. لذلك تجده يعمل دوماً من أجلها في كلّ مجال متاح، فإن غاب مجال بحث عن آخر. وهكذا عندما تكون قضية الوطن والقومية هي المسيطرة، فكلّ شيء آخر يتفرّع عنها خاصة في أوقات الأزمات من أصغر الأمور إلى أكبرها، من نظافة الشارع إلى الاستشهاد. لذلك فمن العجب المثير للغرابة وعدم التوقع، أن يقدم أحد مهما كانت الظروف على التخلي عن الوطن والأمة.

— ٢ —

ولكنّ لموضوع النسيان جانباً آخر يمكن أن يكون إيجابياً. فالذهن البشري ميال أيضاً إلى أن تتناقص فيه فداحة الخطوب ومرارة الأوقات الصعبة. وكما تميل صورة الإيجابي لتناقص البريق، فكذلك تميل صورة السلبي للتراجع. إذاً للذهن البشري صفة عامة لا تقتصر على جانب دون آخر، ولا تتأثر بماهية الصورة، بل هي تنتج كما

أسلفنا ـ من الجنوح المتأصّل في الطبيعة البشرية للركود بمرور الوقت، لذلك فغير المرغوب فيه معرض أيضاً للنسيان التدريجي، والذي يعبّر عنه في الكلام المتداول بالتعوّد.

إنّ ما يكرهه الإنسان من حوادث كالمرض والموت والحوادث المؤلمة الأخرى هي الأخرى لا يكون أثرها وقت وقوعها بأثرها نفسه بعد مرور الوقت، حتى تصبح في عداد المقبول تقريباً. وذلك ما نلاحظه يحدث في حياتنا العملية إزاء ما يحدث لنا من حوادث شخصية مؤلمة، ذلك في المجال الشخصي، أما المجال العام فيصحّ الشيء نفسه عليه.

إن آلام الحرب وويلاتها أمر في عداد ما لا نرغب فيه، وتسبب لنا في حينها الألم وعدم الرضا، إلاّ أنّ ذلك يتعرض لمفعول النسيان بمرور الوقت، حتى يصل مرتبة الذكريات التي وإن كانت أليمة عند التذكر، إلاّ أنّ أثرها الفعلي في النفس ليس هو ذلك الأثر الذي حدث وقت وقوعها، وفي حديثنا اليومي نقول عنها «إنها من قصص الماضي». إنّ هذا الميل في الذهن البشري للنسيان إيجابي، بمعنى أنّه يعدل مفعول الألم وعدم الرضا الذي تسببه الحوادث السلبية ولولا هذه الصفة لما استطاع الإنسان أن يبقى وأن يحافظ على كيانه، فلو أنّ حدّة الألم التي يسببها الحادث المؤلم وقت وقوعه تستمر على ما هي عليه دون أن تتناقص لكان العبء ثقيلاً، وفوق ما تستطيع النفس البشرية احتماله نفسياً وجسدياً، ولأصبحت الحياة حالة لا تطاق، واقتربت من الفناء.

إنّ الحرب مع إيران قد تكلّلت بالنصر، وبدأت صورة ما كان مؤلماً فيها تخفّ وتصبح في عداد الذكريات، فقد خرجنا منها وعودنا صلبة وتحمّلنا أقوى. واليوم تمر بلادنا بحصار هو امتداد للعدوان، وللحصار سلبياته طبعاً. وهناك فرق شاسع بين أن ننظر إلى مصاعب اليوم على الأساس الذي ذكرناه وبين أن نتوهم أنّها آخر الدنيا. إن درجة تحمّل الإنسان لا حدود لها عندما تكون هناك إرادة قوية، والتاريخ مليء بالشواهد على ذلك. فالإنسان هو محور الحياة، وكل شيء حوله يعتمد على ما يدور في داخله. إنّ سلبيات الحصار هي أقل من قوة إرادتنا من دون شك، وهي إلى زوال حتمي، وسنرى بمرور الوقت انها ستكون كغيرها من الحوادث معرضة للنسيان، والدخول في عداد الذكريات، وما نسميه بقصص الماضي. فالحكمة هي التحمّل، والمبدأ الذي لا يخطىء هو أن إرادة الإنسان تستطيع أن تعمل أي شيء في شؤون المجتمع. وسنرى بعد حين وبعد أن يزول الظرف أنّ الألم أخذ يتناقص، وعدم الرضى

يزول، وترجع الحياة إلى مجراها الطبيعي. عندما يحدث ذلك نكون قد حققنا النصر، وصنعنا حالة أخرى من حالات تغلب إرادة الإنسان على الظرف. إنّ صفة النسيان في الذهن البشري في جانبها الإيجابي هي سبب من أسباب البقاء والمحافظة على الحياة، ومن دونها لم تستطع البشرية أن تصمد للظروف القاسية، وللحوادث المؤلمة، فلو أنّ ألم تلك الظروف بمفعوله النفسي والجسمي قد استمر عبر الأجيال على ما كان عليه وقت وقوع تلك الظروف لعمّ الأسى، ولانطفأت شعلة التفاؤل، ولضمرت بالتالي إرادة الإنسان للاستمرار والتقدّم.

ـ ٣ ـ

فإذا كان حال الذهن البشري هكذا، معرضاً لميل طبيعي لا إرادي للنسيان بمرور الوقت، بمعنى الخمول وتناقص اليقظة والتذكّر، فماذا يجب أن نعمل لمعالجة هذا النقص؟

هل هو غير قابل للمعالجة، وبالتالي على الإنسان أن يقبل النتائج سلباً أو إيجاباً؟ الجواب: كلا. هناك ما يمكن أن يعمل لمعالجة الموضوع في الأقل للتقليل من أثره غير المرغوب فيه. هناك دور للتربية والإعلام، وتوسيع دائرة الوعي القومي. ودور التربية والتعليم ليس هو إزالة هذا الميل في الذهن البشري، بل توجيهه في اتّجاه تقوية ما هو إيجابي وإضعاف ما هو سلبي. أي أنّ الدور يجب أن يكون انتقائياً دقيقاً مصمماً بعناية لا يلغي الطبيعة البشرية، بل يعالج ميولها في اتجاه الصالح العام. وفي هذا الصدد هناك ما يمكن أن يقال.

في مجال التربية والتعليم مجال واسع للبحث والحوار والاجتهاد. والتربية حقل اختصاصي معروف في الجامعات وقد تعدّدت فيه الآراء، ولكنّ تعدّد الآراء وتباين الاجتهادات بكل ما يتبع ذلك أو ما يتسبّب عنه من نظريات ليست أمراً لا سبيل إلى مناقشته، ومحاولة الاقتراب من مواضع الخطأ والصواب فيه. فإلى جانب البحث المجرد كوسيلة من وسائل المعرفة هناك التاريخ، أي التجربة العملية، التي عن طريق دراستها، والتأمل فيها، وتحليل ما حصل فيها، ورصد النتائج يستطيع الباحث في هذا المجال، كما هو الحال في كل مجال آخر تقريباً، أن يزيد معرفته، وأن يقترب من الحقيقة. أمامنا بلدان العالم مكانياً، وأمامنا تاريخ الحوادث زمانياً، ومن خلال هذا وذاك جُربت الكثير من نظريات التربية، وطبّق الكثير من البرامج المستندة إلى تلك النظريات، فماذا كانت النتائج؟ تلك مسألة بحثية مهمة، وهي من مهمة الباحثين المتخصصين، إلاّ أنّنا

مع ذلك لا نعدم القدرة على التعرّف على خلاصة النتائج.

هناك ما يمكن أن يقال في موضوع التربية والتعليم مما له علاقة مباشرة بالموضوع المطروح للمناقشة. يلاحظ أنّ الاهتمام بموضوع التنمية قد أخذ مكان الصدارة، وهو اتجاه صحيح، إلاّ أنه كأيّ موضوع آخر يجب أن يعالج بتوازن، وأن يكون الاهتمام الذي نوليه إياه يحقق الهدف بأقلّ الخسائر الممكنة. إنّ الاهتمام بالتنمية قد أدى إلى شيوع آراء فيها شيء من التطرّف الضار الذي يستحق الانتباه. فقد ساد رأي يرى أنّ التعليم يجب أن يرتبط كلياً بهدف التنمية، وأن يسخر لخدمته. وكان من نتيجة ذلك زيادة التأكيد على التعليم المهني والتقني على حساب التعليم العام، ومن هنا نشأت فكرة أنّ التعليم الجامعي يجب أن يقتصر على النخبة العليا من الطلبة، أما الباقون فيجب أن يتّجهوا نحو التعليم المهني والتقني. وقد وجد هذا الاتجاه سنداً في آراء جون ديوي في التربية الذي أكّد على أنّ مهمة التعليم هي تطوير الغرائز الذاتية الداخلية في الإنسان، أي تنمية مهاراته عن طريق التعليم المهني. أما التعليم الجامعي العالي فيجب أن يقتصر على النخبة. إنّ التعليم المهني من شأنه تطوير المهارات التقنية للفرد، إلاّ أنه لا ينمي ثقافته العامة، وبالتالي لا يساعد على تنمية الوعي السياسي، والإلمام بشؤون المجتمع، والاهتمام بالعمل العام، وبعبارة أخرى لا يساعد على تسييس المواطن، بل يجعل منه بالتدريج عاملاً ماهراً يعمل بيديه، وباختصاص تقني ضيق يبتعد به عن الثقافة العامة التي يحتاجها المواطن المهتم بالشؤون العامة للمجتمع. إنّ هذا الاتجاه التقني في التعليم قد أكّدت عليه الدول الاشتراكية لأسباب مزدوجة، فهو يخدم قضية التنمية من جهة، ويبعد جمهور المواطنين عن الشأن السياسي في البلاد.

إنني في الوقت الذي أرى فيه أهمية أن ينسجم نظام التعليم مع متطلبات التنمية، أرى من الخطأ أن يكون ذلك عن طريق التطرّف في موضوع التعليم المهني، كما أنني أرى أنّه من الممكن جداً إيجاد صيغ يتلاءم فيها الهدفان التنمية والاهتمام بالشؤون العامة. إنّ مسألة نشر الوعي الوطني والقومي، وغرس روح المواطنة، والاهتمام بالشؤون العامة يجب ألاّ تجرِ التضحية بها لحساب تنمية المهارات الحسمية، بل يجب إيجاد صيغ تعليمية توفق بين الاثنين.

المسألة الأخرى المتعلّقة بهذا الموضوع تتعلّق بالموازنة بين دراسة العلوم الطبيعية ودراسة العلوم الاجتماعية. وهنا أيضاً يلاحظ أننا في الوقت الذي يجب التأكيد فيه على دراسة العلوم الطبيعية يجب ألاّ يحدث ذلك بشكل غير متوازن تكون نتيجته التراجع المخلّ في دراسة العلوم الاجتماعية. إنّ دراسة العلوم الاجتماعية، كاللغة

والتاريخ والتربية الوطنية.. إلخ، تنمّي روح المواطنة، وتسهّل نشر الوعي القومي، وتقوّي الاهتمام بالشؤون العامة أكثر من العلوم الصرفة، فالتعليم يجب أن يصمم من أجل تكوين المواطن إلى جانب الاختصاص العلمي.

إنّ مهمة تكوين المواطن الواعي المطلع والمهتم بشؤون العامة يجب ألاّ يضحى بها لحساب الاختصاص الضيق والبروز في ناحية محددة. فالثقافة العامة هدف ضروري للمجتمع المدني الحديث الذي يلعب فيه المواطن دوراً مهماً في تقرير الشؤون العامة. وهنا أيضاً بالإمكان إيجاد الصيغ التي يمكنها أن تلائم بين المهمتين. لذلك نجد أنّ الكثير من الجامعات توجب على طلبتها دراسة فروع أخرى إلى جانب فرع الاختصاص، كما نجد نظماً تعليمية تقضي بأن ينال طلبة العلوم الطبيعية قسطاً من التعليم في مجال العلوم الاجتماعية.

والخلاصة من كل ذلك، هي أن نظام التربية والتعليم يمكنه أن يلعب دوراً هاماً في مجال نشر الوعي الوطني والقومي، وتوسيع الثقافة التي يحتاجها المواطن في الدولة الحديثة كوسيلة لتعديل الميول الكامنة في الإنسان نحو النسيان والابتعاد التدريجي عن قضايا المجتمع.

وفي مجال الإعلام هناك ما يمكن أن يعمل من أجل تنمية الثقافة العامة وتقوية الوعي القومي وتعميم الشعور بالمواطنة والاهتمام بالشؤون العامة، فوسائل الإعلام يجب أن تهتم بالتعبئة الحديثة من أجل ذلك، وهدف شعار «يجب ألاّ ننسى» يجب أن يكن مطبقاً وسائداً، فيتمّ إحياء المناسبات الوطنية والقومية وإعادة استعراض الحوادث وسرد التاريخ وتوفير كل الوسائل التي تساعد المواطنين على المعرفة العامة بما حدث، وتوفير المعلومات عن تلك المناسبات. والمعالم الأثرية والمتاحف بشتى أنواعها يجب أن يجري الاهتمام بها، وجعلها في متناول الجمهور، كما يجب الاهتمام بالمشاهدة المباشرة إلى جانب التعليم النظري لأقصى ما هو ممكن. وبعبارة أخرى، يستطيع الإعلام والنشاط الذي تقوم به المؤسسات العامة والخاصة أن تضطلع بمهمة التعريف ونشر المعلومات والمشاهدة والتذكير وتنمية الثقافة العامة بالشؤون الوطنية والقومية وبذلك تساهم في مهمة مقاومة ميول النسيان والابتعاد الذي يمكن أن يتعرض له المواطن بمرور الوقت..

فالمشاهدة المباشرة لها دور مهم في يقظة الفكر، فهي تقوم بتنبيهه إلى ما يمكن أن يغفل عنه عندما تقتصر المعرفة على الجانب النظري. لذلك فالبرامج التعليمية يجب

أن تتضمن المشاهدة المباشرة التي تتيح للمتلقّي أن يرى كيف تتجسّد الحالات التي يدرسها نظرياً في الواقع، لذلك كان من الأهمية بمكان زيارة الطلبة للمعامل والمستشفيات والمتاحف والمزارع وغيرها، فالمشاهدة العملية تفعل مفعولها في تقريب الذهن البشري من الحقيقة المهمة التي لا يستطيع التعليم النظري تحقيقها. ولذلك كان من المهم دوماً أن يكون لدرس التربية الوطنية دور مهم في البرامج التعليمية، وأن يكون من واجب المؤسسات الثقافية والإعلامية التذكير المستمر بمختلف الأساليب بموضوع الوطن والانتماء القومي.

ولعلّ أهم مسألة نستطيع أن نستخلصها من التجربة العملية في مجال التربية هي أنها في الوقت الذي لا تستطيع تغيير جوهر الطبيعة البشرية تستطيع أن تتعامل مع نتائجها ـ السلبية والإيجابية، ومعنى ذلك بكلمات أوضح هو أن تعمل التربية على رسم البرامج العملية لتقوية العوامل الإيجابية وتثبيط العوامل السلبية.

لعلّ أكبر خطأ فكري انطوت عليه الماركسية هو أنّها اعتبرت صفات الإنسان وسلوكه وأفكاره ورغباته أموراً ليست جوهرية فيه، بل مكتسبة من المحيط ـ أي الظروف الاقتصادية التي يعيش بضمنها ـ لذلك فليست هناك طبيعة بشرية ثابتة بل صفات مكتسبة قابلة للتغيير عن طريق تغيير الظروف المحيطة. فالأصل هو النظام الاقتصادي والاجتماعي السائد وليس الإنسان بصفات جوهرية أصيلة فيه. لذلك استنتجت الماركسية في التطبيق أنّ الطبيعة البشرية قابلة للتغيير، وبالتالي بالإمكان بمرور الوقت أن يتحقق مجتمع «من كل حسب طاقته ولكلّ حسب حاجته» طوعاً واختياراً من الفرد نفسه دونما حاجة إلى الدولة. إنّ هذه النظرية أخفقت نظرياً في البداية، وعملياً في النهاية. وأصبح واضحاً ان للإنسان طبيعة لها جوهر علينا أن نتعامل معه، وأن السبيل الصحيح للتقدّم هو تقوية الميول الإيجابية، وإضعاف الميول السلبية، تشجيع ميول الخير وكبح ميول الشر.

إنّنا الآن لا نتحدّث عن هذا الموضوع بدافع ترفي بل لعلاقته الوثيقة بالظرف العام الذي تمر به بلادنا. فمسألة الوطن والقومية هي محور الأمور وجوهرها في الوقت الحاضر. وخلاصة الأمر هي أن تكون مسألة التذكير بأهمية الوطن والقومية محور كل شيء. ولا أقصد بالتذكير مجرد الكلام بل التوضيح بكل ما تعنيه هذه العبارة. والتوضيح لا يقتصر على ما هو نظري بل يشمل (وربما هو الأهم) ما هو عملي أيضاً. علينا أن نعمل كل في مجاله، وعلى مختلف المستويات وفي جميع الاتجاهات على إثارة الروح الوطنية، وتوعية من ينقصه الوعي. إنّ الوطن هو أهم ما

في الوجود، وإنّ القومية هي القضية الأولى، وكل ما عداها يأتي بعدها.

ومنعاً لسوء الفهم، فإنني لا أقصد أن يكون الأسلوب مقصوراً على ما هو مباشر ولا مجرد الحديث. فلنا وللعالم تجربة واسعة في أساليب تقوية الوعي القومي وتقنياته يمكن توظيفها لهذا الغرض، ويجب ألا يتوهّم البعض أننا ما دمنا قد مسكنا المبدأ وعملنا بموجبه، فليس مهماً ماذا تكون الأساليب، وما نوع التقنيات. فذلك خطأ فني يقلّل من النتيجة الإيجابية التي نتوخّاها. فهناك المستساغ، وهناك الممجوج، وهناك المقبول، وهناك ما هو غير ذلك، وهناك القريب من النفس، وهناك ما هو عكس ذلك، إلى آخره مما تراكمت الخبرة العملية فيه في مجال الدعاية والإعلان والتأثير في الجماهير.

— ٤ —

والتفكير وثيق الصلة باللغة فقد قيل «إن اللغة مرآة التفكير»، وذلك قول صحيح إلاّ أنه بحاجة إلى إيضاح ومناقشة. التفكير هو ما يدور في داخل الإنسان، وعندما تكون هناك حاجة لنقل ذلك إلى الآخرين يجري ذلك من خلال اللغة. إلاّ أن اللغة ليست إلا اصطلاحات طورتها الأمم بمرور الزمن، كل بطريقتها وحسب ظروفها ورغباتها، فوضعت لكل حالة من حالات التفكير كلمة أو عبارة عندما تكون مكوّنة من مجموعة كلمات. والكلمة مهما كانت فهي في النهاية اصطلاح، وهي بالتالي رمز يعبّر من خلالها الإنسان عن شيء يدور في تفكيره. وهكذا رمز العرب مثلاً لذلك الحيوان النافع الجميل القسمات السريع العدو مثلاً بكلمة حصان، ولحالة نفسية تغمر النفس البشرية في حالة ما ولسبب ما بكلمة الفرح، وهكذا حال جميع مفردات اللغة وعباراتها. إذن فاللغة عبارة عن مجموعة مصطلحات، وهي بالتالي مجموعة رموز للتعبير عن التفكير. والرمز لا يمكن أن يكون التعبير الكامل عما يدور في الذهن لذلك سميناه بالرمز أي أنه اختزال للحالة المراد التعبير عنها. فاللغة، إذاً، رموز التفكير أو بعبارة أخرى الصورة الشبحية للتفكير، وليست التفكير بكامله. وهكذا تكون عبارة اللغة مرآة التفكير صحيحة إلى حد ما، وليست الحقيقة الكاملة..

ويتبع هذا الفهم للغة أنها كلما كانت واسعة كانت أقرب إلى التعبير عن التفكير والعكس بالعكس. والاقتراب من الكمال ليس أمراً جمالياً فحسب بل إنه أساس مهم لسلامة التفكير نفسه لأن التفكير الذي ينقله الإنسان إلى الآخرين كلما اقترب من الكمال ازداد التفاهم وتقلصت إمكانية الخلاف وكان ذلك عاملاً إيجابياً

لصالح نشر معرفة الحقيقة التي هي أساس التقدم الإنساني. إن سوء الفهم والابتعاد عن الحقيقة كانا، ولا يزالان، سبباً مهماً من أسباب الخلاف بين الناس ونشوب النزاعات وتضاؤل فرص التقدم.

المسألة المهمة التي تتبع هذه الملاحظات هي أنّ الأمة عندما تنشىء لغتها لا تقوم بذلك من فراغ، بل هو شيء يخرج من نفوس الناس، لذلك فهو انعكاس لنوعيتهم وصفاتهم وطريقة تفكيرهم، إذ لكل أمّة أفكارها وظروفها ومثلها وسلم القيم العليا التي تسود فيها، لها عاداتها وتقاليدها وما تحترمه وما تفضّله، لها نظرتها إلى العالم وآراؤها بما هو خير وبكيفية تعامل الناس مع بعضهم وهكذا. وبعبارة أخرى لكلّ أمة تفكيرها في ما يجب أن تكون الحياة المثلى بالنسبة لها. وطريقة التفكير هذه المتجسّدة في التقاليد والعادات والمثل العليا لا بد أن تعكسها الرموز التي تطوّرها بمرور الزمن - أي مفردات اللغة للتعبير عن ذلك التفكير، لذلك فاللغة ليست رموزاً مجرّدة، بل هي تعبير عن تفكير الأمة والتعبير عن تفكير الأمة يجعل من اللغة ركناً مهماً من أركان الترابط بين الناس، لذلك كانت اللغة المشتركة من أهم مقوّمات القومية. إنّ دقّة اللغة ونوعية مفرداتها تحدّد مدى الاستعداد والرغبة في الاقتراب من الحقيقة، أي محاولة التعبير عن النفس وما يدور فيها، أي التفكير.

فماذا يعني ذلك بصدد الموضوع الذي نعالجه في هذا الحديث؟ إنه يعني أنّ التفكير الإنساني يبقى معرضاً للمعوّق الناتج عن النقص في أداة التعبير. إنّ اللغة العربية من اللغات الواسعة المتسمة بدقة كبيرة، ولكنها مع ذلك لغة من اللغات ولذلك علينا ألا نقع في الوهم أنّ ما يبدو لنا أو ما ندعوه أحياناً بالمترادفات إنما هو زيادة لا فائدة منها، إذ ليس كلّ المترادفات تعبر عن المفهوم نفسه، والرجوع إلى المعاجم يوضح ذلك. فعلى سبيل المثال المائدة التي عليها طعام معد للأكل ليست كالفارغة من الطعام لذلك اقتضى أن يكون لكل حالة كلمة خاصة تعبر عنها. ويترتّب على ذلك بعض الاستنتاجات التي تجدر الإشارة إليها.

إنّنا عندما نتحدّث أو نكتب يحسن بنا أن نعير تعاريف الكلمات أهمية. فعندما نتحدث عن القومية أو النضال أو الاستعمار علينا أن نعرّف الكلمات تعريفاً دقيقاً، ولذلك كان الاهتمام باللغة ذا أهمية خاصة في تقويم الحياة الفكرية، وفي تقوية الشعور القومي ونشر الوعي والاقتراب من حقيقة الأمور السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي نعالجها. إنّ قضية سلامة اللغة ليست مسألة عاطفية كما قد يظن بعضهم، بل هي مسألة جوهرية في حياة المجتمع من أجل أن يفكر بشكل صحيح

وأن يعالج قضية تقدمه بشكل صحيح. فالتقدّم وتطوّر المجتمع هما في النهاية قضية الاقتراب المستمر من الحقيقة، والاقتراب المستمر من الحقيقة يتطلّب الدقة في التعبير عن تفكير الأمة بأوضاعها: كيف تشخّص ما هو فاسد في تلك الأوضاع، وكيف تجد الحلول الملائمة لذلك. إن المحافظة على سلامة اللغة العربية هي في النهاية دفاع عن الكيان وحماية للنفس ووقاية لعملية النهوض، وعلى العكس من ذلك فتعريض لغتنا لغزو اللغات الأخرى يفعل ما هو ضد ذلك لذلك نجد الدول خاصة الاستعمارية منها الساعية نحو الهيمنة تبذل الجهود لنشر لغتها في أوساط الآخرين. حقاً إنّ اللغة مرآة التفكير (بالحدود التي أشرنا إليها)، ويعني ذلك أنها تفعل مفعولها في نقل الأحاسيس والأفكار التي تريد الأمة الساعية إلى الهيمنة نقلها وإشاعتها في صفوف من يراد الهيمنة عليه. إنّها عملية طويلة الأمد وغير محسوسة الأثر، إلاّ أنّها فعّالة بمرور الوقت.

نخلص من كل ذلك إلى استنتاجين مهمين: **الأول** هو أنّ العناية باللغة وحسن استخدامها وتوسيع المعرفة بها مسألة تساعد على تقويم التفكير، فكلما كان تعبير الأمة عن نفسها دقيقاً اقتربت من الحقيقة، وتلافت النقص، وعالجت الخلل الناتج عن الرمزية في التعبير والشبحية في نقل صورة ما يدور في داخل النفس البشرية، إنّها مسألة تخص الإصلاح الثقافي.

الاستنتاج **الثاني** هو حماية اللغة من الاختراق والغزو اللغوي من قبل الآخرين. ويعني ذلك تحصين تفكير الأمة. ومنعاً لسوء الفهم أقول إنّ ذلك لا يعني أبداً العزوف عن معرفة لغات الآخرين، بل على العكس، فمعرفة لغات الآخرين تساعدنا على معرفة تفكيرهم، ولكننا ونحن نقوم بذلك يجب أن نعرف لغتنا أولاً. علينا أن نعرف لغتنا، ونتعلم بلغتنا، ونترجم للغتنا ما نقرأ في اللغات الأخرى. عندها لا يحصل الخلط المشوش بين تفكيرنا وتفكير الآخرين، ويكون ميسوراً لنا مقارنة تفكيرنا بتفكيرهم، الأمر الذي لا يحدث عندما تتراجع لغتنا بالتدريج عن مجال الثقافة فتصبح اللغات الأخرى هي واسطة الثقافة بدلاً من لغتنا القومية.

— ٥ —

التفكير معرّض لمعوّق **ثالث** أصبح في هذا الوقت ذا أهمية خاصة. مما يلاحظ أن ذهن الإنسان معرض للوقوع في الوهم وما يتبعه من تصورات خاطئة عندما يحاط بغلاف جوي مصطنع. فالتفكير لا يجري بمعزل عن المحيط، بل لا بد أن يتأثر بما

حوله. يلاحظ مثلاً أن في الاجتماعات التي تضم عدداً كبيراً من الحاضرين يستطيع قلّة من المتحدثين إذا ما تحدثوا في اتجاه واحد أن يوهموا الآخرين أنّ ما يتحدثون عنه هو الرأي السائد عند الحاضرين، وبذلك يحدث ما نسميه بخلق الجو (غلاف جوي). إنهم يخلقون جواً معيّناً لصالح اتجاه معيّن، والجو المعيّن هذا لا بد أن يؤثر في بعضهم، فينساق معه. في حين أنّ ذلك قد لا يمثّل الحقيقة. وقد يحدث أنّ فرداً أو عدة أفراد يختارون مقاومة ذلك الانطباع الخاطىء، ويتحدثون في اتجاه آخر، ويبذلون جهداً في التوضيح والاتصال بالآخرين، فتكون النتيجة حدوث تغيير في الاتجاه، ويتّضح أن ما كان يبدو هو الرأي السائد لم يكن كذلك. إنّه وهم أساسه انطباعي ناتج عن قصور في فاعلية الذهن البشري.

من هذه القضية نتحوّل إلى موضوع مهم لعله من أهمّ تطورات الوقت الحاضر وهو تطوّر الإعلام ووسائل الاتصال الجماهيري، وما يعبّر عنه أحياناً بوسائل العلاقات العامة. إنّ مسألة التواتر والتعدّد في المصادر، والتنوّع في الأساليب، واستخدام نتائج البحوث النفسية في التأثير قد أصبحت الآن سلاحاً فعّالاً في التأثير في الرأي العام، وتشكّل بالتالي معوّقاً خطيراً من معوقات التفكير في الوقت الحاضر. فرأي من الآراء أو موقف من المواقف تريد جهة ما نشره وإعمامه فتقوم بذلك عن طريق مؤسسة علاقات عامة كبيرة كعمل تجاري، وإذا بالرأي العام يشهد نشاطاً متنوعاً متواتراً منتشراً في الرقعة الجغرافية يؤيد ذلك الرأي بأساليب مؤثرة متنوّعة لا توحي بالاصطناع والترتيب المسبق. وهكذا يقع تحت تأثيرها ذهن المتلقّي وبنطاق واسع، وهو لا يعرف أنّ كلّ ذلك عمل مرتّب تقف وراءه جهة غير ظاهرة قامت به لسبب تجاري لا علاقة له بجوهر الموضوع. ويلاحظ أنّ عالماً من المؤسسات والأجهزة البحثية والإعلامية والتدريبية ودنيا كبيرة من عالم المال والتجارة يقوم الآن ويعمل في هذا المجال، والإنسان الاعتيادي لا يعرف عنه الكثير أو لا يجلب انتباهه. والغرب الآن ولا سيّما دول الاستعمار الكبرى فيه هي مصدر ذلك. ونحن في هذا الجزء من الوطن العربي قد شهدنا عملياً ومنذ وقت ليس ببعيد ـ ولا نزال ـ ذلك بصورة جلية.

تلك مؤثرات في التفكير هي عبارة عن ميول إذا ما تركت تعمل فمن المنتظر أن تؤثر في الذهن البشري، وهي ميول تشترك بصفة واحدة هي الابتعاد عن الحقيقة بقدر أو بآخر، والابتعاد عن الحقيقة مؤثر سلبي على التفكير وعلى عملية التقدم في نهاية الأمر. ولكن ذلك لا يعني أنّ هذه الميول حتمية الأثر ولا سبيل إلى معالجتها والتخفيف من أثرها. فالحياة الثقافية النشطة تستطيع رصد مثل هذه الظواهر ومعالجتها

لصالح عملية تقدّم المجتمع. ذلك هو دور الفكر والحياة الفكرية عموماً، ويؤدي التعليم والتربية والإعلام دوراً خاصاً في ذلك. إنّ هذه الثغرات التي يمكن أن ينفذ منها الوهم إلى الذهن البشري والتأثير في تفكير الإنسان من الأمور المهمة في مجمل موضوع تقويم الثقافة وما يجب أن يضطلع به المجتمع عن طريق الدولة والمؤسسات المعنية بالثقافة. ويتطلّب ذلك إجراءات مصمّمة لسد هذه الثغرات ـ أو على الأقل ـ التقليل من أثرها السلبي.

ومما تجدر ملاحظته أن مسألة الوعي الوطني والقومي مسألة يجب ألاّ تقتصر على أوقات الأزمات بل يجب أن تكون مستمرة لتعديل الميل المستتر في الذهن البشري لما سميناه بالنسيان.

ـ ٦ ـ

والآن نأتي إلى مسألة كانت أهم ما في هذا الحديث هي مسألة السعي عن طريق الثقافة الذي تقوم به قوى الاستعمار وفي مقدمتها الصهيونية للتأثير في التفكير العربي لصالح موقفها، أي موقف الاستعمار والهيمنة والاستغلال الاقتصادي.

إنّ الثغرات التي مرّ الحديث عنها في الذهن البشري عموماً أمر تعيه تلك القوى المتقدمة علمياً، وهي صاحبة التجربة الطويلة في مجال السيطرة على الآخرين منذ بداية ظاهرة الاستعمار. إنّ وسائل هذا السعي هي استغلال المعوّقات الموجودة في تفكير الإنسان عموماً، والاستخدام الواسع للمبتكرات التقنية والإعلامية في عملية التأثير الفكري. والذي يجري مسحاً لوسائل الثقافة الموجهة إلى الرأي العام العربي الآن يلمس ذلك بوضوح. هناك هدف تسعى تلك القوى عن طريق الثقافة إلى تحقيقه.

إذا كانت مقولة (إنّ الإنسان هو محور الحياة) صحيحة، فإنّ تقويم التفكير هو نقطة البداية في إصلاح الأوضاع والنهضة. لذلك كان الاهتمام بالحياة الثقافية لما لها من أثر إيجابي أو سلبي على ما يحصل للمجتمع، وعلى ما يريد تحقيقه من أهداف.

لو نظرنا حولنا، فماذا نجد في المجال الثقافي؟ إذا ما جمعنا الركام، وصنفنا أجزاءه، وربطنا بعضها ببعض، وحلّلنا العلاقة فيما بينها، واستكشفنا الهدف البعيد منها، نجدها في النهاية منسّقة ومصممة لغرض مسبق وليست قطعاً عشوائية من الأفكار التي تنقلها الوسائل المقروءة والمسموعة والمرئية. إنّها ثقافة الجهة المعادية التي تريد في جوهرها أن تقنع العقل العربي بنظرة معيّنة إلى الأمور درجت التسمية

المتداولة لها بالواقعية. فماذا تعني واقعية ثقافة معسكر العدوان؟ إنّها تعني ببسيط الكلمات أن تجعل من الواقع الحقيقة النهائية وبالتالي التخلي عن المثل العليا التي يعمل المجتمع العربي من أجل تحقيقها. الموجود هو الحقيقة التي يجب أن نقرّها ونعمل على أساسها، ويجب بالتالي التخلي عن الأهداف القومية التي يجب أن يرتفع إليها الواقع عن طريق النضال.

ليس بالإمكان أفضل مما كان فالموجود هو نهاية المطاف وما عداه خيال. هذه هي الفكرة المركزية في ثقافة قوى العدوان وفي مقدمتها الصهيونية، فقد كانت في الأساس محور ثقافة القوى الاستعمارية في بداية عهد الاستعمار، إلاّ أنّها خففت بعض الشيء وحدثت تعديلات في صياغتها وتنازلات عن بعض مضامينها عندما ظهرت قوة التوازن الأخرى وهي المعسكر الاشتراكي، إلاّ أنّها الآن رجعت لما كانت عليه في البداية بعد أن زال ذلك الاعتبار العملي الذي نتج عن مقتضيات الحرب الباردة. إنّ ثقافة الاستعمار الآن في دور انتعاش جديد، والوطن العربي من أهم مناطق العالم التي تتعرّض لها لأسباب معروفة. فالغرب ذو أهداف اقتصادية، والصهيونية ذات أهداف جغرافية ـ اقتصادية. فماذا تعني الواقعية في مقابل المثل العليا للمجتمع العربي؟ المثل العليا للمجتمع العربي قد تمثّلت في التاريخ بالنهضة الإسلامية التي كانت نقطة البداية فيها المثل الأخلاقية والحياة الروحية التي أكّدها الإسلام والمشتقة أساساً من الإيمان بالإله الواحد. والمثل العليا تتمثّل اليوم بالمبادىء الأخلاقية والروحية نفسها المتجسّدة كجوهر لحركة سياسية هي القومية العربية التي تناضل من أجل توحيد الأمة العربية وبناء مجتمع تقدمي ذي نظرة إنسانية في علاقاته الداخلية والخارجية. وخلاصة كلّ ذلك هو وجود مثل عليا أرقى من الواقع الموجود، ومتناقضة معه يناضل الإنسان العربي من أجل تحقيقها، أي رفض الواقع. في حين أن ثقافة الجهة الأخرى تقول وتعمل من أجل قبول الواقع، وبالتالي التخلّي عن تلك المثل العليا، وبذلك جاء التعبير السياسي عن هذه النظرة فيما أخذنا نسمعه مؤخراً من طوباوية الوحدة العربية إلى ضرورة الاعتراف بالكيان الصهيوني إلى الانسجام مع مسعى الولايات المتحدة الأمريكية للهيمنة على العالم.

إنّ الجهد الثقافي المعادي تتولاه الآن مؤسسات بعضها كان موجوداً بوضع غير نشيط، إلاّ أنّه قد نشط الآن ومؤسسات جديدة أخذت تظهر هنا وهناك في داخل الوطن العربي وفي خارجه. إنّ إدارة هذا النشاط وتمويله يقوم به عرب وغير عرب، إلاّ أنّ مرجعيته واحدة هي قوى الاستعمار وفي مقدمتها أمريكا والصهيونية. لذلك هناك

حاجة ملحة أكثر من أيّ وقت مضى إلى جهد ثقافي معاكس.

يلاحظ من يتتبّع النشاط الثقافي الذي يعالج شؤون الوطن العربي سواء ما يتم في الداخل أو في الخارج من خلال الندوات وحلقات البحث والمؤتمرات، وما ينشر ويسمع ويرى، أنّ ذلك النشاط يبحث مختلف الشؤون العامة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، ويذهب في تلك المعالجات إلى التفاصيل التقنية، ويورد المعلومات والبيانات الإحصائية، الأمر الذي يعطي الانطباع العام للناظر من الخارج أنّه نشاط علمي بريء يهدف إلى الصالح العربي العام. إنّ هذا النشاط في تفاصيله الداخلية قد لا يخلو من استخدام المنطق وأدوات العلم الحديث وحتى من المعقولية إذ إنّ الخطأ الجسيم الذي ينطوي عليه لا يكمن في التفاصيل الداخلية بل في نقطة البداية. إن نقطة البداية هي بقاء الوضع العربي الحالي فيما يتعلق بالتجزئة على ما هو عليه، أي إبقاء الدولة القطرية. فالمعالجة التي نشهدها من خلال هذا النشاط تفترض ذلك ابتداء، وبالتالي فهي تنتهي بإقرار الموجود ضمناً حتى لو لم تقل ذلك صراحة. وعندما تكون نقطة البداية هي إبقاء الموجود على حاله، واستبعاد مشروع الوحدة فإن الحديث عن التقدم والإصلاح كلّه يصبح غير ذي معنى بل مجرد صرف الذهن عن الأمر الجوهري ألا وهو وحدة الوطن العربي. إنّه نشاط ينتهي بلا شيء إيجابي، ويكون تأثيره غير المباشر هو إضفاء صفة الديمومة، وبالتالي الشرعية على وضع التجزئة. ويجب ألاّ يغيب عن الذهن أنّ القوى المناهضة لمشروع الوحدة العربية لا تعارض أن يقوم في ضمن الدولة القطرية شيء من التقدم ومماشاة العصر، ولكنّها تعارض بشدة العمل السياسي من أجل قيام كيان عربي موحد قوي البناء مستقل الإرادة في هذه المنطقة من العالم فذلك أمر آخر تماماً. وعلينا ألاّ نتوهّم أنّ الدول الاستعمارية والصهيونية تعارض الوحدة بناء على العقيدة السياسية التي تقوم عليها كأن تعارض الوحدة إذا كان نظامها جمهورياً يسارياً، ولا تعارضها إذا كان ملكياً محافظاً فذلك خطأ كبير. إن أعداء الوحدة يقاومون المشروع حتى ولو كان نظامه ملكياً يمينياً لأن جوهر الأمر لا يكمن في النظام بل في قيام كيان موحّد قوي في المنطقة. إنّهم يعرفون أنّ الوحدة هي طريق القوة والاستقلال والإرادة الحرة، وهو ما يعرض مصالحهم للخطر، وليس النظام الذي يأتي ويذهب، وما هو عليه اليوم قد لا يكون غداً. إنّه خطأ وقع به بعض الوحدويين في الماضي عندما اشترطوا على الوحدة شروطاً تتعلق بنوعية النظام، أما الدول الغربية المعادية للوحدة فلم تقع في مثل هذا الخطأ فهي تعرف مصالحها وتعرف الخطر الذي يمكن أن يهدّدها.

الواقعية كلمة مشتقة من الواقع، والواقع يجب أن يكون نقطة التحرك صوب المثل العليا وأهداف التقدّم التي يسعى المجتمع من أجل تحقيقها لذلك لا بد من معرفة تفاصيل هذا الواقع وتحليله من أجل استنباط الحلول وتصميم الخطط وإيجاد الوسائل، ولكن كل ذلك من أجل الصعود به إلى مستوى أعلى، وليس إلى قبوله والتسليم بشرعيته. إنّ واقعية الثقافة المعادية تقوم على أساس التسليم بالواقع ومتى ما تم ذلك يصبح يسيراً جرّ الأمة إلى ما تريده قوى الهيمنة الاستعمارية. لو قبل المصلحون وحركات الإصلاح في التاريخ الواقع الذي كان سائداً في مجتمعنا آنذاك لما كانت هناك نهضة.

القومية العربية الحديثة هي حركة التقدم والإصلاح وهي اتجاه التاريخ والوحدة العربية أمر لا مناص منه ولا بديل عنه. أما الصعوبات فلا تصلح أبداً أن تكون دليلاً لقبول الواقع، وموقف الأنظمة لا يصلح قطعاً أن يكون دليلاً في بحث قضية الوحدة، فالوحدة تخص الأمة وليست الحكومات، فموقف الحكومات العربية المبتعدة عن الوحدة لا يمكن أن يعتبر دليلاً في بحث إمكانية الوحدة كما يرى المتشائمون بل موقف الجماهير.

في المؤتمر الاستثنائي للقوى الشعبية العربية الذي انعقد في بغداد في ٢٠ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢ حضر أكثر من ألف شخص فيهم ممثلو ٦٩ حزباً من ١٧ قطراً عربياً، وممثلو ٢١٤ منظمة شعبية من ١٦ قطراً عربياً وشخصيات سياسية من مختلف الأقطار العربية، حضروا جميعهم على حسابهم الخاص وبالطريق البري من عمان إلى بغداد، وصدر عن المؤتمر بيان جاء فيه النص الآتي:

«إنّ جماهير الأمة العربية في كلّ أجزاء الوطن العربي ما زالت تتطلّع إلى تحقيق وحدتها القومية، وستظل تناضل من أجل إنجاز هدفها الأسمى، تحرير الوطن العربي ووحدة الأمة والوطن، وستظل ترفض التجزئة وتدين منهجها مهما كانت طبيعة التجزئة وظروفها».

إذن ثمة صراع يحتدم الآن بين تفكير الوحدة والنهضة العربية، وبين هدف إبقاء الموجود لصالح قوى الاستعمار. ويجري ذلك بوسيلة ثقافية إلى جانب الوسائل الأخرى. ولا يكفي أن يكون اتجاه الوحدة والنهضة على حق وفي اتجاه التاريخ لينتصر في النهاية بل لا بد من العمل أيضاً وتلك دعوة لجميع القوميين، وللفئة المثقفة على وجه الخصوص..

ثانياً: جوانب من إشكالية الفكر العربي: القومية بين المفهوم الإسلامي والمفهوم العلماني

ابراهيم زيد الكيلاني (*)

يشرّفني أن أقدّم بحثي هذا بين أيديكم لألقي الضوء على بعض الإشكالات والمعوقات، عسى أن تساعد أقلام العلماء وأفكارهم، في توحيد النهج وتقريب وجهات النظر، بتوحّد الصفوف في وجه العدو الغازي بدل أن نهدرها في خلافاتنا في ما بيننا إسلاميين وقوميين وعروبيين.

إنّ المرحلة الحاضرة هي أخطر مرحلة تمرّ بها الأمّة، وقد نهض سوق المزاودة على تسليم الأوطان، والكفر بالثوابت، وإلغاء دور الشعوب بالحديد والنار، وبالإغراء والتخريب، وبالخداع والمكر.

وإنّ لنا ـ إسلاميين وعروبيين ـ أن نحمل الراية معاً، ونفوّت على العدو فرصته التاريخية التي يسعى من خلالها إلى إيقاد نار العداوة بين الحركات الإسلامية الرصينة والحركات القومية الشريفة، حتى يحقق حلمه الكبير من المحيط إلى الخليج ـ لا سمح الله.

١ ـ القيادة العربية الثقافية للعالم الإسلامي

من المعروف أن العرب هم حجر الزاوية في بناء دولة الإسلام، وإقامة مجتمعه، ونشر دعوته، وحمل رسالته. فالقرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، والنبي العربي

(*) عضو مجمع اللغة العربية الأردني.

محمد بن عبد الله (ﷺ) قد أوتي جوامع الكلم، وسنته الهادية هي مصدر التشريع في الإسلام بعد القرآن الكريم. والعرب هم أقدر الشعوب على فهم الكتاب والسنة، وهم الذين حملوا رسالة الإسلام إلى العالمين هداةً مصلحين، وأرض العرب اختارها الله موطناً وحصناً للدعوة الإسلامية، فعلى أرض الجزيرة العربية مناسك الحج، والحَرَمان الشريفان، وعلى أرض فلسطين المسجد الثالث الذي نشدّ إليه الرّحال مع المسجدين في مكة المكرمة والمدينة المنوّرة.

ولسيادة الإسلام في أرض الجزيرة العربية وبلاد الشام، بيّن النبي الكريم (ﷺ) أنه لا يجوز أن يجتمع في جزيرة العرب دينان، حتى تكون الجزيرة خالصة للدعوة الإسلامية، محصّنة من كيد أعداء الإسلام وسلطانهم ونفوذهم. كما بيّن القرآن الكريم أنّ أرض الشام وقلبها فلسطين والقدس الشريف ومسجدها الأقصى هي أرض الدعوة الإسلامية، وأرض مساجدها التي لا يجوز أن يدخلها غير المسلمين إلاّ بإذنٍ من المسلمين. وفي القرآن الكريم بعد أن ذكر الله التخريب الحضاري الذي عطّل فيه اليهود والرومان مساجد الله، وحاربوا الدعوة الخالصة، وقتلوا الأنبياء والعلماء، وشوّهوا إرث الأنبياء وكتب الله المنزّلة، نقل الله النبوة والرسالة إلى محمد النبي العربي (ﷺ)، ثم إلى أمّته من بعده لتحمل راية النبوة، وتشعل الهداية الربانية للعالمين. وبيّن الحكم أنّ السيادة على القدس وفلسطين وبلاد الشام هي للمسلمين وحدهم، وأن غيرهم لا يدخلها إلاّ بعد أن يحصل على إذن الأمان من المسلمين: **﴿وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون. ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلاّ خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾**[1]. وفي هذه الآيات بيان أن السيادة على أرض فلسطين والقدس الشريف وبلاد الشام والنيل والفرات يجب أن تكون إسلامية، حتى إذا أراد غير المسلمين دخولها، لم يدخلوها إلا بتصريح من المسلمين يزيل خوفهم، ويعطيهم الأمان.

وقال العلماء إنّ المقصود بمساجد الله في الآية الكريمة المسجد الأقصى، والمساجد في بلاد الشام التي هدمها اليهود وخرّبوها، أو عطّلوها، عن أداء رسالتها ووظيفتها في الدعوة إلى دين الله.

---

(١) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآيتان ١١٣ - ١١٤.

وحديث رسول الله (ﷺ): «لا تُشَدُّ الرحال إلاّ إلى ثلاثة مساجد المسجد الحرام ومسجدي هذا والمسجد الأقصى» يستخلص منه ما يلي:

١ ـ إنّ بلاد الجزيرة العربية، وقلبها الحرمان الشريفان في مكة المكرّمة والمدينة المنورة، وبلاد الشام، وقلبها فلسطين والقدس الشريف ومسجدها الأقصى، يأتيها المسلمون من أنحاء الأرض، ويشدون الرحال إليها ليتمكّنوا من عبادة الله في مساجدها الثلاثة. وهذا يقتضي سيادة عربية إسلامية على أرضها، ووحدة سياسية تضمن تنقّل المسلمين وإقامتهم، وتوفير أسباب التعارف والتعاون لتعميق أواصر المحبة والنهوض برسالة الإسلام بين أبناء الإسلام الوافدين إلى هذه الديار. فكأنّ هذه المساجد الثلاثة شرايين الحياة المتّصلة بقلب الإسلام. وكأنّ حركة المسلمين من علماء وقادة وتجار وسياسيين ومفكرين بين هذه المساجد حركة الدم. وهنا تبرز القيادة العربية الثقافية للعالم الإسلامي في أرض العرب بحكم ما شرفها الله به من حمل لرسالة الإسلام، وحماية لمقدّساته، ورعاية لمؤسساته العلمية الحضارية التي انبثقت من مساجد الله في مكة المكرمة والمدينة المنورة والقدس الشريف، ثم في بغداد ودمشق والقاهرة.

والمتدبّر لسورة الجمعة في القرآن الكريم يجد في مطلعها امتنان الله على الأمة العربية ببعثه النبي العربي الهاشمي، وبما أسبغ عليهم من فضل التلقّي لآيات الله بلغتهم، وفضل التزكية وتعليم الكتاب والحكمة التي نقلتهم من ظلام الجاهلين وضلالهم إلى نور الإسلام وهدايته، ليحملوا رسالته جيلاً بعد جيل. ولنتدبّر قوله تعالى **﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين. وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم. ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾**[٢]. ثم نجد الآيات التالية لها تؤذن بخيانة بني إسرائيل للرسالة التي أنزلها الله عليهم، وخروجهم عن ولاية الله ونصرته إلى ولاية أنفسهم وشهواتهم وإيثارهم حب الحياة الدنيا على حب الموت في سبيل الله والجهاد لنصرته. قال تعالى: **﴿مثل الذين حُمّلوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً بئس مثل القوم الذين كذّبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين. قل يا أيّها الذين هادوا إن زعمتم أنّكم أولياءُ لله من دون الناس فتمنّوا الموت إن كنتم صادقين. ولا يتمنّونه أبداً بما قدّمت أيديهم والله عليم بالظالمين﴾**[٣].

وقد نبّه حديث رسول الله (ﷺ) إلى عداوة اليهود للعرب والمسلمين

---

(٢) المصدر نفسه، «سورة الجمعة،» الآيات ٢ ـ ٤.

(٣) المصدر نفسه، «سورة الجمعة،» الآيات ٥ ـ ٧.

وحسدهم لهم لما منَّ الله به على الأمة الغربية بالإسلام الذي رسّخ لهم أسباب الوحدة وأركانها: بالقبلة التي وحّدت قلوبهم وعبادتهم، وبالجمعة التي وحّدت فكرهم وثقافتهم، وبالصلاة التي وحدت صفّهم وكلمتهم ودعاءهم. قال (ﷺ): «لا يحسدنا اليهود كما يحسدوننا على ثلاثة: على القبلة التي هدانا الله إليها وضلوا عنها، وعلى الجمعة، وعلى قولنا خلف الإمام آمين».

والمتدبّر لمطلع سورة الشورى في قوله **﴿وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها، وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه فريق في الجنة﴾**(٤). يجد أنّ اختيار الله تعالى اللغة العربية لكتابه العزيز يقتضي اختيار العرب حملة لهذا الكتاب. ليتوجه إليهم النبي (ﷺ) بالإنذار والتبليغ، وليرتقي بهم إلى مكانة ولايته، ويطهرهم من الشرك وولاية غير الله.

والمتدبر لمطلع سورة الزخرف: **﴿حم. والكتاب المبين. إنّا جعلناه قرآناً عربياً لعلّكم تعقلون. وإنّه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم. أفنضرب عنكم الذكر صفحاً أنْ كنتم قوماً مسرفين﴾**(٥) يجد العناية الربانية والنداء المتكرر. وفي الآيتين ٤٣ و٤٤ التركيز الحريص المشفق **﴿فاستمسك بالذي أوحي إليك إنك على صراط مستقيم. وإنّه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون﴾**(٦)، ويجد عناية رب العزة (جلّ وعلا) بالعرب ليعقلوا كتابه العظيم، ولينالوا شرف حمل أعظم كتاب، وأعظم رسالة نزلت على أعظم رسول، وليحملوا أمانة تبليغه للعالمين، وإقامة أحكامه وإنقاذ البشرية بهدايته. والآيات لا شكّ تمنّ على العرب، الذين كرّمهم الله، وجعلهم أول المخاطبين بآياته العظيمة.

والمتدبر لسور القرآن الكريم يجد عناية الله تبارك وتعالى بالأمة العربية في حياتها قبل الإسلام يكشف لهم بطلانها مخاطباً عقولهم، مستثيراً لتفكيرهم السليم، مرفقاً لفطرتهم الصافية. ولنتدبر قوله تعالى في سورة النجم **﴿أفرأيتم اللات والعزى. ومناة الثالثة الأخرى. ألكم الذكر وله الأنثى. تلك إذاً..﴾**(٧). كما يكشف لهم في سورة الحجرات كثيراً من عاداتهم الاجتماعية السيئة: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم.. يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن ان بعض الظن إثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً﴾**(٨) ثم ينقلهم هذه النقلة الإنسانية بواسطة التوجيه

---

(٤) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٧.

(٥) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآيات ١ ـ ٥.

(٦) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآيتان ٤٣ ـ ٤٤.

(٧) المصدر نفسه، «سورة النجم،» الآيات ١٩ ـ ٢٢.

(٨) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآيتان ١١ ـ ١٢.

الإلهي: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾[٩]، وفي سورة الأنعام نجد تصحيحاً لتصوراتهم، وحججاً عقلية تبين تنقّلهم من جاهليتهم في عبادة الأحجار والأشجار والكواكب، وتحرر عقولهم من الخرافة والكهانة والشعوذة التي كانت تهدر إنسانيتهم[١٠]، وفي سورتي الأنفال والتوبة نجد الإعداد الإيماني الحضاري الجهادي للعرب ليحرروا أوطانهم من الروم والفرس، ويحملوا رسالة الله إلى العالمين. وفي سورتي النساء والطلاق تحرير المرأة العربية والمستضعفين من اليتامى والمساكين من العادات الظالمة والأحكام الجائرة.

وفي سور البقرة وآل عمران والمائدة تبيين فساد العقائد وفساد الأنظمة الحاكمة في المناطق المحيطة بالجزيرة العربية، ودعوة العرب لإنقاذ البشرية منها.

المتدبر للقرآن الكريم، وعنايته بمخاطبة العرب، وإزالة ركام العادات الجاهلية عن فطرتهم الصافية وجلاء عقولهم واستنهاض هممهم، وإثارة تفكيرهم، ليستقبلوا هذا الدين، ويؤمنوا به، ويتفاعلوا معه، لا بد أن يصل إلى النتيجة التالية وهي: ﴿الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾[١١]. فقد كان العرب أصلح شعوب الأرض لحمل أعباء رسالة الإسلام فطرة واستعداداً، ومواهب وملكات، وإن كانت هذه الفطرة الطيبة والمعدن الخير مغمورين بركام من واقع الجاهلية وممارساتها.

وفي ظل هذا المعنى نفهم قول النبي (ﷺ): «تجدون الناس معادن فخيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا، وتجدون من خير الناس في هذا الأمر أكرههم له قبل أن يقع فيه». ـ رواه مسلم. وهذا ما يفسر لنا إسلام عمر بن الخطاب، وخالد بن الوليد، وعكرمة بن أبي جهل، وصفوان بن أمية بن خلف، وأبي سفيان بن حرب وأولاده وكيف استنقذ الإسلام فطرهم ومواهبهم، وحولهم إلى قادة كتائب الفتح، وأساتذة هداة مصلحين. وإلى هذا المعنى يشير الحديث «اللهم أعز الإسلام بأحب هذين الرجلين إليك، بأبي جهل، أو بعمر بن الخطاب»، رواه الترمذي وأحمد، فإن الدعاء لأحدهما يدل على بصيرة النبي (ﷺ) بإمكانية ارتقاء كل منهما، بناء على موهبته واستعداده، للآفاق الرفيعة التي حملها الإسلام، فانتفع عمر بإيمانه ولم ينتفع أبو جهل بعناده واستكباره.

---

(٩) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(١٠) اقرأ الآية ١٣٥ وما بعدها حتى نهاية سورة الأنعام من القرآن الكريم.

(١١) المصدر نفسه، «سورة الانعام،» الآية ١٢٤.

ومن مواهب العرب الإنسانية، وأهداف الإسلام الإنسانية أن الاختيار الإلهي للعرب قولاً ولساناً يدل على أمرين عظيمين، **الأول** يتعلق بالعقلية العربية والنفسية العربية اللتين كانتا مؤهلتين بما تتمتعان به من خصائص إنسانية متفوقة، لا تملكها الشعوب الأخرى، للتجاوب مع أهداف الإسلام الإنسانية وحملها. أما **الثاني** فاللغة العربية التي اختارها الله لغة لرسالته الخاتمة للرسالات كانت قد بلغت الغاية بأساليبها البيانية، ومرونتها وقابليتها العجيبة لاستيعاب أهداف الرسالة، ومصطلحاتها الحضارية، كما كان أهل اللغة أهل بيان وثقافة بلاغية راقية مؤهلين للتفاعل مع بلاغة كتاب الله المعجز، وإدراك معانيه وتبليغها، حاملين لأهدافها الإنسانية. فكان العرب، قوماً ولغة، يتمتعون بالفضائل الإنسانية التي تؤهلهم ليكونوا خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويؤمنون بالله. وقد أشار إلى هذا المعنى الإمام ابن تيمية (رحمه الله) في سياق حديثه عن فضل العرب «وسبب هذا الفضل والله أعلم ما اختصوا به في عقولهم وألسنتهم وأخلاقهم وأعمالهم». وذلك الفضل إما بالعلم النافع، أو بالعمل الصالح. والعلم له مبدأ وهو قوة العقل الذي هو الحفظ والفهم وله تمام: وهو قوة المنطق الذي هو البيان والعبارة، والعرب هم أفهم من غيرهم، وأحفظ وأقدر على البيان والعبارة، ولسانهم أتم الألسنة بياناً وتمييزاً للمعاني. وأما العمل فإن مبناه على الأخلاق، وهي الغرائز المخلوقة في النفس. وغرائزهم أطوع للخير من غيرهم، فهم أقرب للسخاء والحلم والشجاعة والوفاء، وغير ذلك من الأخلاق المحمودة، لكن كانوا قبل الإسلام طبيعة قابلة للخير معطلة عن فعله، فلمّا بعث الله محمداً (ﷺ) بالهدى الذي ما جعل الله في الأرض، ولا يجعل منه أعظم قدراً، وتلقوه عنه بعد مجاهدته الشديدة لهم، ومعالجتهم على نقلهم عن تلك العادات الجاهلية والظلمات الكفرية، التي كانت قد أحالت قلوبهم عن فطرتها، فلما تلقوا عنه ذلك الهدى العظيم زالت تلك الريون عن قلوبهم واستنارت بهدى الله الذي أنزل على عبده ورسوله، فأخذوا هذا الهدى العظيم بتلك الفطرة الجيدة، فاجتمع لهم الكمال بالقوة المخلوقة فيهم والكمال الذي أنزل الله إليهم، بمنزلة أرض جيدة في نفسها لكن هي معطلة عن الحرث، أو قد نبت فيها شجر العضاه، والعوسج وصارت مأوى السباع والخنازير فإذا طهرت من المؤذي من الشجر والدواب وزرع فيها أفضل الحبوب والثمار جاء فيها من الحرث ما لا يوصف مثله»(١٢).

---

(١٢) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق محمد حامد الفقي (القاهرة: المطبعة السلفية، [د.ت.])، ص ١٦٠ - ١٦٢.

ووضح العلامة الهندي عبد الحميد الفراهي (وهو إمام من أئمة اللغة العربية وإعجاز القرآن الكريم) أثر الخصائص النفسية والأدبية للعرب في حمل الرسالة التي نزل بها الكتاب المعجز، وحسن تفاعلهم بها، وتبليغهم إيّاها بقوله: «وكانت العرب على غاية قصوى في تأثرهم بالكلام، وهذا لقوة قلوبهم فكان كلامهم يحمل روحانيتهم، وكان السامع يتأثر له من وجهين: من قوة المتكلم، ومن اعتيادهم التأثر وسذاجتهم وصدقهم نفت عنهم الخواطر، وتشتت البال... فكان قولهم وسمعهم من القوة والإصابة كضربة سيف مرهف، ولولا أنّ كلامَهم جماع همتهم ما ارتجلوا قصائد طويلة دامغة، وكانوا أصدق الناس وأنطقهم»[١٣].

٢ ـ القومية والإسلام: إشكالات وحلول

يمكن أن توضح العناوين التالية بعض هذه الإشكالات: «القومية والعلمانية»، و«القومية والاشتراكية»، و«القومية والماركسية»، و«القومية ودعاة التغريب»، و«القومية والإسلام»، كما يمكن أن تلقي هذه العناوين ضوءاً على تبرير الفتاوى السلطانية بالاستعانة بالمشركين على ضرب العراق، وإيقاع الشعب العربي في الجزيرة العربية ودول الخليج وكثير من البلاد الإسلامية في تيه هذه الفتاوى، مستغلين الصراع الظاهر، بين الإسلام من جهة، وهذه المفاهيم التي ظهرت بها القومية من جهة أخرى باعتبارها معادية للإسلام عاملة على علمنة المجتمع. كما يمكن من خلال النظرة الموضوعية الخالصة تبيّن أي المفاهيم أقرب للقومية العربية وألصق بها. وأقول في البداية إنّ المنتفع الوحيد من الصراع بين الإسلاميين والقوميين هو المستعمر الإمبريالي والصهيوني. فإذا لم يوحّد هؤلاء وهؤلاء مسيرتهم على ثوابت مشتركة، وإذا لم يرسّخوا وحدتهم الجهادية لمواجهة المستعمر بلغة الحوار في جوّ ديمقراطي صادق وسليم، فإنّ الخسارة تكون كبيرة لا تعذرنا فيها الأجيال.

لقد كشف العدوان الإمبريالي الصهيوني على العراق المجاهد حقائق كثيرة من أهمها:

١ ـ إن الغرب والولايات المتحدة الأمريكية لا يزالان يحملان أطماعهما التاريخية، وينطلقان منها.

---

(١٣) عدنان زرزور، **القومية والعلمانية**، ص ٨.

٢ ـ وانهما مصممان على احتلال الوطن العربي من محيطه إلى خليجه ناهبين ثرواته الطبيعية ونفطه، مهيمنين على طرقه ومواصلاته وبحاره وأنهاره ومائه وكهربائه، وأرضه وسمائه.

٣ ـ إن استمرار الحصار على شعب العراق باسم الشرعية الدولية بحجة تغيير نظام الحكم إنما هي التغطية الماكرة التي يقصد من ورائها إخراج الشعب العراقي من دائرة المقاومة إلى دائرة الاستسلام وقتل كبريائه وعزته وإرادته بتجويعه وتشتيته وتكفيره بكل القيم العربية الوحدوية.

إن الحديث عن القومية والإسلام بعد إيضاح الصلة التاريخية الحضارية والعروة الوثقى التي لا تنفصم بين الإسلام والعروبة كتاباً منزلاً، ونبياً مرسلاً وشعباً كريماً أزهرت في نفوس أهله قيم الرسالة وأينعت وكان الأمين على فهمها وتدبّرها والأمين على بيانها وتبليغها، لا بد أن يتناول النقاط التالية:

ـ إنّ الإسلام في المجتمع العربي الإسلامي هوية أمة، وليس اتجاهاً. هو الذي يقاتل أبناؤه في العراق تحت شعار (الله أكبر)، ويقاتلون في فلسطين ولبنان والجزائر والمغرب العربي ومصر وسوريا وغيرها من بلاد الإسلام بعد أن استسلم الكثيرون من دعاة التحرير، ولم يثبتوا أمام الفتن والمحن والإغراءات. وإن المد الإسلامي في انتفاضته المباركة على أرض فلسطين وسورية ومصر ولبنان وغيرها من بلاد الإسلام تمكر به اليوم القوى الصهيونية والإمبريالية كما تمكر بالقوميين والعروبيين الشرفاء، وتسعى جاهدة لتجديد الصراع بين الإسلاميين والقوميين.

إنّ الإسلام يمثّل هوية الأمة العربية الإسلامية على اختلاف أصولها ومنابتها وفئاتها، فإذا افتخر به المسلم عقيدة وهداية، فإنّ العربي غير المسلم يفتخر به حضارة وتاريخاً ومجداً ونظاماً، وهذا ما عبر عنه الشاعر القروي إيليا حاوي بقوله:

شغلت قلبي بحب المصطفى وغدت عروبتي مثلي الأعلى وإسلامي

وشامتٍ بي مسرور بحزني مسـ ـتشفٍ بدائيَ ملتذٍ بآلامي

قولوا له عرباً تقضوا عليه فإن يسلمْ فثنوا بقرآنٍ وإسلامِ

وقد تجلت هذه الرابطة العظيمة في مواجهة العدوان الإمبريالي الصهيوني الثلاثيني على العراق الشقيق، فتعاضدت الحركة الإسلامية في الأردن والشعب الأردني لمؤازرة شعب العراق المجاهد، كما انطلق العروبيون الشرفاء من مسلمين

ونصارى في ميدان النصر للعراق المجاهد، وأذكر انني كنت وزير الأوقاف في الأردن يوم نشبت أم المعارك وكنت أحرض المؤمنين على القتال، وكان يزورني في وزارة الأوقاف رجال الدين النصراني على مختلف طوائفهم مؤيدين مؤازرين فالتحم الأردن بالعراق عروبة.

ـ عناصر مكونات الأمة العربية وإسلامية الأصول.

أ ـ القومية واللغة العربية.

إذا كانت اللغة العربية عنصراً أساسياً في تكوين الأمة العربية، فإنها بالنسبة للمسلم لغة الرسالة وكتابها وسنتها وفقهها، وقد كان للشعوب غير العربية جهود جبارة في حفظها وخدمتها بلاغة وبياناً، ونحواً وإعراباً، وقراءات ونصوصاً.

ب ـ الأمة والتاريخ المشترك.

وكذلك يشترك المسلم العربي مع المسلم غير العربي بالانتماء للتاريخ الإسلامي الذي بدأ بمحمد رسول الله (ﷺ) ثم بجيل الصحابة والتابعين الذين حملوا رسالة الله إلى شعوب الأرض وأخرجوها من الظلمات إلى النور.

وهنا لا بد من المصارحة والمكاشفة. إنّ الحركات القومية في البلاد العربية عجزت عن تقديم تصور للتاريخ العربي الإسلامي يساعد في تفسير أحداثه، وتقريب وجهات النظر في القضايا الكبرى التي مزّقت الأمة الإسلامية كما عجزت عن إذكاء الشعور بالانتماء لهذا التاريخ حتى تتفاعل الأمة مع أحداثه، وتتفاعل الأجيال مع صروحه الجهادية، والحضارية، ويكون عامل وحدة، ثقافية فكرية، كما يكون عامل انتماء واعتزاز، وفي غياب هذا التفسير للتاريخ الإسلامي بقي أصحاب الطوائف والشيع المنتمون لمدارس مذهبية تاريخية موالين لأصولهم المذهبية أو الطائفية. مما كان له أسوأ الأثر في ساعات المحنة والشدة التي واجهتها الأمة العربية كما واجهها العراق الشقيق. وإذا تكلّمنا بصدق وصراحة نقول: إنّ إغفال القوميين للإسلام واتجاههم نحو العلمانية وغلبة المفهوم الغربي للدين على مناهجهم الثقافية والتربوية وتنظيراتهم الفكرية، قد فرّغ المضمون القومي الذي يؤمنون به من عناصره الفاعلة المؤثرة، وجعلهم يحرثون في البحر يحسبون السراب ماء حتى إذا جاءوه لم يجدوه شيئاً.

ربما يستهجن البعض كلامي هذا، ولكنني آتي بمثال شاهد من القديم يوضح ما ذكرت. لو كانت هناك دراسة مؤصلة لتاريخنا العربي الإسلامي لألقيت الأضواء فيها

على الحركات الشعوبية، وكيف وظفت لضرب المد القومي العربي، وضرب الاتجاه الإسلامي الجهادي على حد سواء. وها هم يستعدون لإتمام المشوار وعقد الصلح مع اليهود. لو كان هناك دراسات متصلة بروح الأمة الإسلامية وجهادها لتدرس دور هذه الحركات في التاريخ بالتآمر على قادة التحرير الثقافي والسياسي والعسكري، وقيامها باغتيال نظام الملك، وعماد الدين ومحاولتها اغتيال صلاح الدين وقبله نور الدين وتعاونها مع الصليبيين والتتار، مما جعل الإمام ابن تيمية يفتي بتحريم حملهم للسلاح وتمكينهم منه، لو رعى الفكر القومي هذه الدراسات لكان له شأن آخر في التعامل مع هؤلاء، أما الشاهد من تاريخنا الحديث منها فنحن نجني ثمراته المرة ونحن نرى كيف يستغل العدو الإمبريالي - الصهيوني هذه الثغرات الطائفية والمذهبية للإجهاز على وجود هذه الأمة أرضاً وشعباً وحضارة ومقدسات.

ثالثاً: التعصّب والتمركز الثقافي والعرقي

قيس النوري (*)

مفهوم التعصّب قديم قدم الإنسان، ومن الصعب إخضاع دراسته للمنهج العلمي بسبب دلالاته ومضامينه الانفعالية والأخلاقية والمزاجية التي تعرّض الباحثين المهتمين به إلى المزالق. ويبدو أن هذا المفهوم يظهر في أجلى صوره لدى الجماعات البشرية الأصلية (القبلية) التي انتظمت حياتها حول قرابة الدم والنسب وما يرتبط بهما من وحدة اللغة والتقليد والقيم والمصالح والأهداف. وهذا ما تتّسم به العصْبة كما تعرفها بعض المعاجم[1].

ومع بساطة المعنى المعجمي الشكلي لهذا المفهوم فإن التعمق في ملابساته وأبعاده المتعدّدة يدخلنا إلى بعض المشكلات المعقدة ويقتضي ذلك ابتداءً تناول جذور هذه الظاهرة.

أولاً: جذور التعصب

لقد ظهر الشكل الأول للتعصّب في صيغة التحام الأفراد بجماعاتهم القَبَليّة، وارتباطهم الذهني والعاطفي بقيمها ونواميسها، ورفضهم ما عدا ذلك من التقاليد الغريبة وغير المألوفة. ونتيجة لضعف تفاعل تلك الجماعات وتواصلها بسبب النزاعات

(*) أستاذ في كلية الآداب، جامعة بغداد.

(١) زين الدين محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٦).

وأجواء الشك والارتياب، انقسم العالم من وجهة نظر تلك الجماعات إلى شطرين: **الأول** ويضم الأهل وفضائلهم، بينما يضم **الثاني** الغرباء ورذائلهم. وعلى هذا الأساس نما «الوعي الجمعي» (Collective Consciousness) للجماعات التقليدية نمواً كبيراً جعل لعاطفة الانتماء والولاء الثقافي والاجتماعي لأعضائها سيطرة على رؤيتهم الشاملة للكون والحياة. ويتحدث الباحثون الانثروبولوجيون والاجتماعيون عن عاطفة الـ «نحن» We-sentiment التي تجسد قوة الجماعة (العشيرة والقبيلة)، وسيطرتها الذهنية والنفسية على الأعضاء في رؤية مختلف ظواهر الوجود المعرفية والأخلاقية والروحية والجمالية وتفسيرها.

من هنا تبرز حقيقة «التمركز العرقي» (ethnocentrism) والثقافي الذي يؤلف جوهر التعصّب في مختلف صوره. إنّ تنشئة الأطفال في هذه الجماعات تستند إلى التقليد الذي تتمسك به أسر العشيرة إلى درجة التسليم المطلق. ويؤدي هذا إلى انكماش مجال التغير بحكم صعوبة تعديل المعايير المحلية، أو تعذر قبول استبدالها، أو إضافة ما هو جديد إليها كبدائل تكميلية تسد بعض ثغراتها ونقائصها.

وعلى هذا فالتمركز العرقي والثقافي القديم يمثّل أضيق الدوائر الفكرية والوجدانية التي حركت العقل البشري في أولى مراحل نموه. فهي دائرة الوجود القرابي الذي لا يتعدى العشيرة والقبيلة في أحسن الأحوال. ومن الطبيعي أن ذلك يعني ضيق المدى الذي يمكن تحرك العواطف والمشاعر والأفكار في نطاقه. ومما يضيق الآفاق أمام الرؤية الثقافية والاجتماعية لهذه الجماعات ضآلة فرص الاتصال الحضاري والثقافي الخارجي، وتعثرها بسبب ما يحيط بعلاقاتها من عداوات وشكوك ونزاعات ومواقف يغلب عليها الاستهجان المتبادل. فالجماعات التقليدية في البوادي والأرياف تعد الجماعات الخارجية أدنى منها مرتبة وأقل شرفاً، وهي لهذا ترفض معاييرها وتستنكف من الاقتباس عن ثقافاتها، كما لوحظ ذلك بشكل خاص عن المجتمعات التي تختلف ثقافاتها إيديولوجياً وأخلاقياً. ولهذا فالاقتباس والتبادل الثقافي بين القبائل المنتشرة في القارات ظل ضئيلاً قروناً عديدة مما قوّى عاداتها المحلية وعزز ديمومتها. ولا ننسى دور «الجمود» (inertia) في دعم الممارسات التقليدية لهذه المجتمعات مما يحد من ظهور الأفكار الجديدة والمبتكرة.

ونظراً لما توفره القواعد العرفية المتوارثة عبر القرون من راحة ذهنية ونفسية بحكم تعود الناس عليها، فإنّ معظمهم لا يبدون استعداداً لتغييرها. فهي والحالة هذه ذات طبيعة لاشعورية أو عضوية تبتعد كثيراً أو قليلاً عن الكلفة والاصطناع. كما أنها

لهذا السبب لا تخضع إلى عقلنة المنطق العلمي الموضوعي. من هذا المنظور قد يبدو التمسّك ببعض التقاليد ضرباً من التعصب، مع أنه في حقيقة الأمر يمثل رسوخ المعايير في شخصية الأفراد واستحالتها مع مرور الوقت إلى ميول لاإرادية على الأكثر.

إنّ الطرق الشعبية(٢) (Folkways) هي من أبلغ الصيغ المعبّرة عن قوة رسوخ وتأصل العادات وعفويتها وصعوبة تبديلها. هناك ممارسات تقليدية يصعب حصرها في مجتمعنا ظلت صامدة أمام رياح التغيير عبر الأجيال المتعاقبة، وهي تتوزّع على مجالات الحياة التقنية والاقتصادية والقرابية والتربوية والذوقية والفكرية. ولا شك أن في العادات الموروثة ما ينفع وهو الأكثر، ولكن بعضها يضر عندما يعرقل تطور الحياة نحو الأفضل. وإنّ الكشف عن نفعها وضررها يتطلّب توظيف العلوم لتحقيق القدر الممكن من الموضوعية في ذلك. والطريف أن العادات الثقافية تؤثر حتى في رجال العلم فتجعل تفسيراتهم وتحليلاتهم لها منحازة لها بشكل أو بآخر. لكنّ أهم فرق بين النظرة العلمية والنظرة التقليدية للتقاليد والأعراف يبرز في درجة الوعي بما تخفيه من آثار قريبة أو بعيدة، ظاهرة أو مستورة وهي ما يتعذر على غير المثقفين والمتخصصين الفكريين والعلميين بلوغه.

ثانياً: جوانب التعصب وحدوده

ما دام التعصب والتمركز الثقافي يطرح مفهوماً مركباً فإن فهمه يتطلب مناقشة مختلف جوانبه التي تتلخص في الآتي:

١ ــ الجانب الأسطوري

ينجلي هذا الجانب أمامنا عندما نبحث في التراث الثقافي لدى بعض الجماعات البشرية البسيطة قليلة التعلم. ويبدو أن في أنساق هذه الجماعات كثيراً من المعتقدات والتصورات الأسطورية البعيدة عن الواقع الموضوعي.

ففي جزر ميلانيزيا (Melanesia)، مثلاً، تسود أساطير الأصل. من هذه الأساطير الروايات التي تؤمن بها جماعات جزر تروبرياند (Trobriand)، والتي تنسب أصل عشائرها إلى بعض الحيوانات. وحسب هذه الروايات فإن حيوان الاغوانا قد سبق بقية الحيوانات في ظهوره من باطن الأرض، وبهذا ثبّت أحقية العشيرة التي

---

(٢) Graham Sumner, *Folkways*.

انحدرت منه في الزعامة. ثم أعقبه في الظهور الكلب فالخنزير فالتمساح. وهكذا جاء تعاقب ظهور هذه الحيوانات الأسطورية الممثلة لعشائر تلك الجزر كإعلان لميثاق تتم بموجبه ترتيبات الزعامة وكيفية توزيع مواقعها على شيوخ العشائر كلاً حسب المرتبة التي حددتها أسطورة الأصل هذه. فموقع العشيرة إذاً يتراتب مع بقية مواقع العشائر الأخرى في هذه الصيغة التي تسلم بها وهذا بحد ذاته يمنع وقوع النزاع العشائري ويضمن وحدة القبيلة وقوتها. وعلى الرغم من بعد هذا المخطط الأسطوري عن المنطق العلمي وتعصب سكان التروبرياند له فإنه ظل قائماً كتقليد لا يرقى إليه الشك قروناً طويلة سبقت اكتشاف تلك الجزر من قبل أساطيل الأوروبيين.

ولعلنا نعجز عن فهم معظم الجماعات البشرية التقليدية ما لم ندرس الجانب الأسطوري لتراثها الثقافي. ومع استخفاف كثير من المثقفين بهذا الموروث، إلاّ أنه أثبت قدرته في علاج مشكلات هذه الجماعات قبل تطوّر العلوم الحديثة بآلاف السنين.

ومن ملاحق التراث الأسطوري البدائي والتقليدي كثير من الممارسات الروحية التي درجت عليها معظم الجماعات البشرية البسيطة. في بعض الجماعات الافريقية مثلاً تحدد براءة المتهمين ببعض الجرائم ليس بالطرق القانونية الخاصة بالمحاكم الحديثة، بل بوسائل خرافية. من هذه الوسائل ـ مثلاً ـ إطعام طير دجاج مادة سامة فإذا مات الطير أدين المتهم بالتهمة المنسوبة إليه، وإذا نجا بُرِّىءَ المتهم من التهمة. وقد يجبر المتهمون في الجماعات الأخرى على القيام بأعمال خطرة كالغوص في الماء المتجمد، أو السير فوق النار لإثبات براءتهم عندما لا يصيبهم ضرر من ذلك. لا شك أن هذه الأساليب لا يقرها القانون أو العلم الحديث لكنها ما تزال تستخدم في مختلف الجماعات البشرية المنتشرة في أصقاع عالمنا المعاصر.

٢ ــ الجانب المعرفي

المقصود بهذا الجانب الرؤية الفكرية والفلسفية للجماعات إلى الكون والحياة. فلو دققنا في جميع ما تعرفه الجماعات التقليدية من مفردات في المجالات الاقتصادية والتقنية والتربوية والسياسية والقانونية والجمالية فإن مجموع ذلك يؤلف منظورها المعرفي والفكري. وبدرجة سعة أو ضيق هذا المنظور تكون الحدود الثقافية والنفسية والاجتماعية للجماعات. إن نظرة الناس إلى الحياة والبشر تظل محصورة في قوالبهم المعرفية التي استمدوها من ثقافاتهم الموروثة. ومن المؤكد أن تقدم العلوم والآداب

واتساع الآفاق المعرفية أظهرا التباين الهائل بين التصورات والرؤى التقليدية التي سادت في كثير من المجتمعات غير المتعلمة وحقائق الوجود الموضوعي. وهكذا صرنا ندرك الأضرار التربوية والنفسية الناتجة من كبت الأطفال وحرمانهم العاطفي، أو الأخطار الصحية التي تتولد من زواج بعض الأقارب الذين لا تنسجم فصائل دمائهم. كما اكتشفنا من خلال جهود العلماء بعض المبادىء التي تتعارض مع بعض المسلمات التقليدية الخاطئة كتساوي ذكاء المرأة والرجل، والطبيعة المكتسبة للسلوك بدلاً من الوراثة وعشرات المفاهيم العلمية الأخرى التي لم نقبلها عقوداً طويلة. وما زال بعضنا يخلط بين الحياء الواعي الناتج من الإدراك المتوازن للياقات السلوك التي تتطلب التواضع ونكران الذات من جهة، والخجل المفرط الناتج من افتقاد الثقة الذاتية والخوف من مواجهة التحديات وعدم الاستعداد للإسهام في الأنشطة الجمعية. وقد يشمل الرفض المعرفي حتى انتصارات العلم التي أصبحت اليوم من البديهيات الرئيسة بالنسبة إلى المتعلمين. من ذلك دورة الكرة الأرضية حول الشمس، وكروية الأرض، وتوزيع الأمطار في أقاليم العالم، واختلاف التوقيت حسب مواقع المناطق، واختلاف الليل والنهار حيث يستغرق كل منهما ستة شهور في القطب بدلاً من أربع وعشرين ساعة كما يحدث عندنا، أو زرع مختلف الأعضاء في جسم الإنسان لإنقاذه من الموت. هذه الأمثلة وغيرها تظهر مدى تحكم القوالب المعرفية في مواقف البشر إزاء ما يستجد من حقائق العلم والمعرفة وميل هذه المواقف في البدء إلى الشك والتردد وضعف الاستعداد لقبولها بل حتى معارضتها ومقاومتها. ويبسط بعض الباحثين والكتاب الأمر باستخدام كلمة أمية أو جهل كعامل رئيس في خلق المواقف السلبية إزاء الآفاق الجديدة للمعرفة. ومن المؤكد أن الجهل هذا موجود حتى في الأقطار المتقدمة، ولكنه نسبي في موضوعاته التي يشملها وفي نسبة أو أعداد البشر الذين يعانون منه في كل منها[٣].

٣ ـ الجانب العاطفي والانفعالي

لكل ثقافة بشرية طابعها الوجداني والعاطفي الذي ينعكس على بناء شخصية أفرادها التي تتكون في إطارها. ويتبع ذلك أن الظواهر والأحداث المتماثلة في الشكل في المجتمعات البشرية ذات الثقافات المختلفة غالباً ما تثير ردود فعل عاطفية غير

(٣) قيس النوري، **آفاق التغير الاجتماعي النظرية والتنموية** (بغداد: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، [د.ت.]).

متشابهة لدى أفرادها. فما يغضب في بعض الثقافات قد لا يغضب في غيرها، ودواعي الفخر في بعض المجتمعات قد تنقلب إلى ما يدعو إلى العار. في الوقت نفسه تتباين الثقافات في تحديد مدى سيطرة الأفراد على انفعالاتهم، حيث تضعف هذه السيطرة، ويكون نمط الشخصية السوية هو الذي يغضب بسرعة. بينما تتسم شخصية الأسوياء في الثقافات الأخرى بدرجات أعلى للحلم والتسامح الوجداني والصبر على عوامل الإثارة والغضب.

ويتبين من البحوث الأنثروبولوجية المقارنة أن بعض الثقافات تطبع أفرادها على بعض الاتجاهات العاطفية التي تفضي في النهاية إلى اكتسابهم صفة الخشونة في التعامل، وضعف الحس بمشاعر الآخرين وفقر المشاركة الوجدانية. قد يصحب ذلك ميلهم أيضاً إلى التغالب والغرور والتشفي بإخفاقات الآخرين، وهو ما تشير إليه الدراسات التي تناولت بعض قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشمالية. بعكس المجتمعات التي تتصير شخصية أعضائها في إطارات التسامح والدفء العاطفي ورقة الحاشية وحسن المؤانسة والتواضع ونكران الذات. لوحظ أن المجتمعات تختلف أيضاً في مدى ما تحققه من التوازن بين الفكر والعاطفة حيث يميل في بعضها إلى كفة الفكر، مما يجعل السلوك أميل إلى الانضباط العقلاني والاعتدال الانفعالي، بينما ترجح في بعضها الآخر كفة العاطفة وتضعف سيطرة التعقل. ومع هذا التذبذب تتأرجح صورة التطرف والتعصب في مجتمعات العالم.

في مجتمعنا مثلاً خفت حدة المواقف العاطفية ونمت مرونتها إزاء كثير من المستجدات الاجتماعية، كدخول النساء إلى الكليات المختلطة، وتوظفهن في مختلف المجالات الإدارية والمهنية والصناعية والخدمية، بعد أن كان أغلب الناس يرفضون ذلك. وحصل الشيء نفسه في المواقف إزاء الزواج من الغرباء، والتخلي التدريجي عن تقليد احتكار بنات العم لأبناء عمومتهن، وعن ممارسة قاعدة النهوة التي التزمت بها القبائل قروناً عِدة.

وترتبط الحالة الانفصالية للناس بطبيعة الأجواء المحيطة بحياتهم الأسرية والاجتماعية. فعندما تسود الأجواء الشكلية المشحونة بالتكلف والاصطناع، تكبت العواطف الإيجابية وفي طليعتها عاطفة الحب والود والتآلف والصداقة والثقة. ويؤدي ذلك إلى تشنج العلاقات وعدم توازن الشخصية الذي يقود إلى التطرف والمغالاة في إصدار الأحكام وتحديد المواقف، وتوكيد إخفاقات الأفراد أكثر من نجاحاتهم. وينبه تراثنا العربي الإسلامي من خلال مأثوراته إلى أهمية صدق العواطف والمشاعر كأساس

للتعامل الإنساني. ومن المؤكد أن الأجواء التي تقوى فيها النزعات التنافسية ويشتد التغالب تعرض الروابط الاجتماعية إلى التفكك.

ثالثاً: أشكال التعصب والتمركز

يعاني عالمنا الحديث على الرغم من تقدمه العلمي والتقني من مختلف صور التعصب والانحياز. ومن صور التعصب ما يحيط بعلاقات الدول من اتجاهات سلبية قد تكون العنجهية والارتياب وسوء الظن والازدراء بعض أسبابها. ومما يلفت النظر أن هذا النمط من العلاقات قد يحصل بشكل خاص بين الدول المتجاورة التي لم تستفد من جوارها في تكوين علاقات إيجابية بينها. ومع أن تناقض المصالح الاقتصادية قد يكون السبب الملموس للاحتكاكات الدولية لكن الأسباب الأخرى غالباً ما تكون أعمق وأعقد لارتباطها بتركيبات هذه الدول الثقافية والاجتماعية.

إن مؤشرات التعصّب والانحياز تبرز في المجتمعات الغربية الصناعية بشكل يتعارض مع الطفرات الواسعة التي حققتها في مختلف المجالات العلمية والتقنية. إن التعددية الثقافية والعرقية هي من عوامل هذا التعصب. وتتخذ هذه الظاهرة الأشكال الآتية:

١ ـ التفرقة العنصرية

يقصد بذلك تعرض الأقليات الرسية إلى الاضطهاد الاجتماعي(٤) بسبب لون بشرتها أو سحنتها وملامحها الجسمية المميزة عن باقي السكان. ويتجلى هذا التمييز والاضطهاد العنصري بوضوح في الواقع الذي تحياه أقليات الزنوج والصينيين واليابانيين والكوريين والهنود الحمر في الولايات المتحدة. إن معظم العقبات التي تعترض سبيل التقدم في الحياة بالنسبة إلى هذه الأقليات ترتبط على الأكثر بكونها تختلف رسياً عن السكان البيض المنحدرين من أصل أوروبي.

وفي ظل هذا النمط من التعصب تبرز الازدواجية في تطبيق القوانين، والتعامل مع الحقوق المدنية للمواطنين من مختلف الفئات الرسية. ومن مؤشرات هذه الازدواجية الفصل العنصري، حيث تغلق بعض المدارس والكليات والجامعات في وجه

(٤) John Dollard, *Caste and Class in a Southern Town*, Doubleday Anchor Book; A 95 (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1949).

الزنوج والملونين. ويتسع هذا الفصل ليشمل المطاعم والفنادق والعمارات السكنية والنوادي عندما لا يسمح لغير البيض بارتيادها أو الاستفادة منها.

وفضلاً عما يولده هذا التعصب والاضطهاد من معاناة اقتصادية للأقليات الرسية، فإنه يخلق صوراً رهيبة من المعاناة النفسية والعاطفية والفكرية والروحية التي تحتشد في كل ركن من أركان حياتها. وقد بلغت حالة الاضطهاد والتعصب الرسي في المجتمعات الغربية (خصوصاً أمريكا) درجة اختلاق البيض للأساطير والخرافات التي يروجونها عن الأقليات الرسية بشكل يشكّك في قدراتها كلها وفي استعداداتها الإيجابية(٥).

والأدهى من كل ما ذكر أن بعض العلماء والمفكرين الغربيين سخروا ويسخرون معارفهم بطرق غير موضوعية بدافع الإساءة للجماعات غير البيضاء. من ذلك الآراء التي طرحها المفكر الإيطالي العنصري لمبروسو الذي ربط الرس بالميول السلوكية، وأدخل الزنوج والمغول في الفئات الرسية ذات النزعة الإجرامية. وقد اعتمدت الجهات الرسمية الأمريكية وجهات نظر لمبروسو في خططها وبرامجها القضائية والأمنية مما أدخل الأقليات الرسية دوامة بشعة من الظلم والتعسف وامتهان الحقوق عقوداً عدة من الزمن. وصار الزنوج والملونون والمغول في المجتمع الأمريكي في ضوء هذه السياسة العنصرية يتعرضون باستمرار للاشتباه والاتهام والإدانة عن جرائم ارتكبها غيرهم إلاّ أنها تلصق بهم بسبب السمات الرسية التي يحملونها والتي عدها لمبروسو من قرائن السلوك الإجرامي.

٢ ــ التعصب العرقي (الإثني)

يقصد بالجماعات العرقية (الإثنية)(٦) (ethnic groups) بعض أقسام السكان الذين يستندون في وجودهم الاجتماعي إلى وحدة النسب والثقافة واللغة والتقليد. في إطار هذا التحديد يولد الأفراد في جماعات عرقية (خصوصاً في المجتمعات الغربية) تحدد مواقعهم الاجتماعية اعتماداً على انتمائهم إليها، وليس وفقاً لمنجزاتهم وقدراتهم في مجالات العمل. ونتيجة للمعوقات الاجتماعية وحواجز الفصل ينحصر زواج أفراد

---

(٥) Hans Kohn, *American Nationalism: An Interpretative Essay* (New York: Collier Books, 1961).

(٦) Adam Kuper, *The Social Science Encyclopedia*, edited by Adam Kuper and Jessica Kuper (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1985).

هذه الجماعات داخل جماعاتهم. كما يميلون إلى التكتل فيسكنون في أحياء منعزلة خاصة بهم.

أما أسس التمييز المهمة بين الجماعات العرقية فهي ثقافية ولغوية على الأكثر، لأن بعضها قد تتشابه في الملامح والسمات الجسمية واللونية. ويعد الأساس الذي يستخدم في هذا التشخيص العرقي بالغ الأهمية بالنسبة إلى هذه الجماعات وإلى المجتمع الذي توجد فيه.

ويشترك أعضاء الجماعات العرقية ببعض المشاعر والأفكار والميول السلوكية. ولا تنشأ الجماعة العرقية بمجرد تجمع الأفراد، بل يستدعي ذلك تكوّن حسها الجمعي القائم على شعور أفرادها بقوة الالتحام ووحدة المصلحة والمصير. ويلاحظ أن الجماعات العرقية في الغرب الصناعي تميل إلى التكتل والانعزال في حياتها الثقافية والاجتماعية بسبب الاضطهاد الخارجي. إضافة إلى إحساسها بأن تماسكها هو ضمان لإدامة هويتها الثقافية المعرضة لخطر الضياع والاندثار بفعل عمليات الصهر الحضاري الذي تعيشه هذه الجماعات في الغرب بشكل ملموس.

٣ ــ التمركز القومي

عندما يتصاعد الحس السياسي والثقافي المنبثق من الأصول العرقية لدى بعض الجماعات في المجتمعات الحديثة ـ كما يحدث في العالم الغربي ـ فإنّ ذلك قد يقود إلى ظهور التيارات القومية المتطرفة، وهذا ما حصل ويحصل فعلاً بين بعض الجماعات المهاجرة في الأمريكتين وفي أوروبا الغربية. إن الجالية الفرنسية في كندا قد طورت حسها القومي إلى درجة أنها صارت تبدي ميولاً انفصالية. ولعل التمركز القومي قد ظهر بقوة لم يسبق لها مثيل في الانهيار المفاجىء لبعض الدول الكبرى كالاتحاد السوفياتي ويوغوسلافيا، وتشيكوسلوفاكيا حيث انفصلت القوميات في دول مستقلة بعد وحدتها السياسية.

وهناك تيار قومي متعصب قد يحصل في بعض مجتمعات العالم عندما تشعر الأكثرية القومية بازدراء الأقليات القومية. من ذلك العنجهية الأنكلوسكسونية الأمريكية المتمثلة في وضع القوميات الأخرى في مراتب واطئة نسبياً في الهرم الاجتماعي. ويستخلص هذا الازدراء من التسميات والنعوت التي توسم بها هذه الجماعات، خصوصاً المنحدرة من أصول آسيوية أو شرقية بشكل عام أو من أوروبا الشرقية بدرجة أخف.

ولا ننسى العنجهية الألمانية النازية التي احتقرت معظم شعوب العالم ما عدا الشعب الألماني. واضح أنّ هذه التوجهات القومية المتعصبة تفتقر إلى الأسانيد الإنسانية الموضوعية. فالتاريخ الحضاري الإنساني هو تواصل الشعوب والأمم وما صاحبه من أخذ وعطاء.

٤ ـ التعصب الطبقي

الطبقات الاجتماعية هي تقسيمات رأسية تظهر في المجتمعات الحضرية الصناعية بشكل بارز، وتحل محل الأسس التقليدية السابقة التي كانت تحدد مكانة، أو موقع، الأفراد في المجتمعات الريفية، كالنسب ودرجة القرابة وحجم العشيرة والحالة الزواجية وعدد الأولاد(٧). وقد اتسعت أدوار الطبقات في المجتمعات الرأسمالية، وزاد اهتمام الباحثين الاجتماعيين، بدراستها، كما يلاحظ ذلك في المعاجم والموسوعات الحديثة والكتب الجامعية.

ومع تطور المجتمعات تحت تأثير التقنية والصناعة وازدهار الحرف والمهن والأنشطة المالية والاقتصادية تبلورت الطبقات وزاد ثقلها بين الفئات الاجتماعية الحضرية. ولو نظرنا إلى الطبقات من منظور اجتماعي نجد أنها تتميز بالآتي:

أ ـ انها تستمد مكانتها المميزة بشكل رئيس من موقعها في مجمل النسق الاقتصادي الحضري للإنتاج وتوزيع الثروة.

ب ـ انها تتميز عن بقية الفئات الاجتماعية بالثروة والمركز الاجتماعي.

جـ ـ اشتراكها في بعض المصالح التي تنسجم أو تتعارض مع مصالح الفئات الأخرى.

د ـ اتسامها ببعض الميول الاجتماعية والثقافية المشتركة التي قد تتبلور في صيغة بعض الميول أو النزعات الفكرية أو السياسية أو الذوقية أو غيرها.

ويغلب على توصيف الباحثين للطبقات المضمون الاقتصادي حيث عدّ العمال الصناعيون(٨) طبقة واحدة. وقد جاء ذلك بتأثير عالم الاقتصاد ريكاردو في القرن

---

(٧) لويس مير، **مقدمة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية**، ترجمة شاكر مصطفى سليم (بغداد: دائرة الشؤون الثقافية والنشر، ١٩٨٣).

(٨) اندرو ويبستر، **مدخل لسوسيولوجية التنمية**، ترجمة حمدي حميد يوسف؛ مراجعة قيس النوري، سلسلة المائة كتاب (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦)، ص ٩١ ـ ١٠٩.

التاسع عشر. ثم اكتسب هذا المفهوم معاني إضافية منها أن الطبقة تتألف من مجموعة كبيرة نسبياً من الناس تتحد من خلالها موقعها المشترك في مجمل العملية الاقتصادية.

أما تعصب الطبقات فينبع من حسّها بوجودها المميز عن بقية الفئات الاجتماعية وما يتبع ذلك الحس من تعالٍ وغطرسة عندما يكون موقعها هو الأعلى. وقد تتطور العلاقات الطبقية بشكل يؤدي إلى تآكل التواصل والتفاعل بين بعض الفئات وبعضها الآخر. ولا يفوتنا أن الطبقات الوسطى تفضل التصاهر فيما بينها على التصاهر مع الطبقات الفقيرة. إضافة إلى أنها لا ترغب في المشاركة مع الطبقات الأدنى في الأحياء نفسها، أو أن تتيح لهذه الأخيرة فرص الانتماء إلى منتدياتها ومنظماتها الاجتماعية والثقافية والترويحية. وقد ينعكس الحس الطبقي المتعصب على مؤسسات التعليم في الغرب حيث يقتصر القبول في بعض الجامعات على أبناء الأسر والطبقات المترفة بسبب أجورها الدراسية العالية مما يضطر الفقراء إلى إرسال أولادهم إلى جامعات رخيصة نسبياً. وهكذا تصبح الشهادات العلمية رمزاً طبقياً يؤكد مكانة حاملها ومكانة أسرته.

وتبرز الفروق الطبقية في المجتمعات الغربية حتى على مستوى الأساليب الترويحية والجمالية، والتقاليع والموضات التي تتبدل في فترات قصيرة. إضافة إلى ارتباطها بكثير من المؤشرات المرئية كطُرُز البيوت وأصناف السيارات والألبسة وعدد يصعب حصره من الكماليات. إنّ هذه هي بعض المؤشرات التي تجسد الانتماءات الطبقية حسب مراتبها المتميزة، وتقوي الحس الطبقي.

وعلى الرغم من الانطباع الظاهري عن سهولة ويسر الحراك الاجتماعي في المجتمعات الغربية عبر الحدود الطبقية من الأدنى إلى الأعلى، إلاّ أنّ العوائق التي تحد من هذا الصعود تظهر عند التعمق في هذا الموضوع(٩). فالأسر الغنية بحكم تصاهرها وصداقاتها وانغلاق أحيائها السكنية، واستحواذها على الشركات الصناعية الكبرى تجعل فرص الصعود أمام الأسر الفقيرة في الواقع أقل كثيراً مما يبدو نظرياً.

وقد يتركب البعد الطبقي مع البعد الرسي والعرقي، فتكون العلاقات الاجتماعية الطبقية أشد تعقيداً. فالطبقة الوسطى البيضاء مثلاً تأنف من التواصل مع الزنوج والأقليات العرقية غير البيضاء المناظرة لها طبقياً. ناهيك عن المسافة الاجتماعية

(٩) قيس النوري، «الرق في الغرب المسيحي،» ورقة قدّمت إلى: ندوة منظمة التربية والثقافة والعلوم التي عقدت في تونس عام ١٩٨٥.

والنفسية الواسعة التي تفصلها عن تلك الأقليات والتي تظهر في تباعد أحيائها السكنية وندرة تصاهرها واشتراكها معها في المنظمات الاجتماعية المختلفة.

وتوجد مؤشرات رمزية أو تعبيرية كثيرة أخرى تؤكد عمق الفوارق الطبقية في الغرب منها الألقاب الأرستقراطية التي تمنح للأغنياء بغض النظر عن لياقاتهم الفكرية والعلمية والإنسانية، كلقب لورد ودوق وكونت وغيرها. وقد اكتسبت مصر ذلك في عهد الملوك حيث صارت الأسرة المالكة تمنح بعض الألقاب كلقب «باشا» و«بيك» لمن تنتقيهم من الأفراد، ومعظمهم من الرأسماليين والسياسيين المقربين إليها.

ولا تخلو بعض المجتمعات الشرقية من التعصب الطبقي والعرقي كما يحدث بالنسبة إلى الأقلية الكورية في اليابان، والأقلية الصينية في أندونيسيا، وجنوب شرق آسيا والهند. ولا ننسى فئة المنبوذين في الهند الذين ظلوا يعانون الفقر والاحتقار والنبذ حتى بعد صدور كثير من التشريعات الديمقراطية التي جاءت لصالحهم بعد استقلال الهند. وهنا يضاف البعد الديني الطقوسي إلى المشكلة الطبقية فيجعل التعصب الاجتماعي أكثر تعقيداً.

٥ ــ التعصب الديني

يبرز التعصب الديني بين الفئات الاجتماعية ضعيفة التعليم والثقافة الفكرية المستنيرة. وهي فئات قد تعاني العزلة الثقافية والاجتماعية وضعف الاطلاع على العوالم الروحية والإنسانية للجماعات الأخرى الواقعة خارج حدودها الاجتماعية والثقافية. وتعد الجماعات القبلية في مختلف أصقاع العالم أفضل مثال للتعصب الروحي بجوانبه العقيدية والطقوسية والأسطورية والسحرية.

لكن التعصب الديني يبرز في صيغ جديدة في بعض المجتمعات المتحضرة. وأكثرها انتشاراً هو التعصب الطائفي والمذهبي وما ينجم عنه من تصدّع في العلاقات الاجتماعية. وغالباً ما ينشأ هذا التعصب من ضيق النظرة الدينية، وحصرها في الفروق والاختلافات، مهما كانت ضئيلة، في الإجراءات الطقوسية المميزة لمختلف الطوائف والمذاهب. هذا الحصر الضيق غالباً ما يدفع إلى إغفال نقاط التشابه المهمة في التوجهات العقيدية والأخلاقية التي من شأنها أن تقرب بين الأديان أو الجماعات الروحية المختلفة. وتبرز إشكالات التعصب الديني بشكل خاص في المجتمعات الفسيفسائية الكبيرة كالهند مثلاً حيث اضطرت الحكومة إلى اتباع سياسة العلمنة

لكبح جماح الاختلافات الطائفية ومنعها من تهديد الوحدة الوطنية.

من أخطر أصناف التعصب الديني هو ما يتركب مع الاختلافات العرقية والثقافية واللغوية كما حدث ويحدث حالياً في الجمهوريات المنفصلة عن يوغوسلافيا خصوصاً البوسنة والهرسك(١٠). ومن صور التعصب الديني الشاخصة في التاريخ البشري الحديث الاضطهاد والقهر العقيدي الذي تعرضت له الشعوب غير المسيحية المغلوبة في الأمريكتين وجزر الأوقيانوس وإفريقيا جنوب الصحراء في أثناء الغزو الاستعماري الغربي وبعده. وكان هذا الحقد الديني أحد أهم الأسباب التي دفعت الغزاة الأوروبيين الاستعماريين إلى إبادة ملايين الهنود الحمر والشعوب الأخرى. ولم تنج هذه الشعوب من الاستعباد والاضطهاد الغربي حتى بعد اعتناقها المسيحية حيث استغلها الاستعماريون في أعمال السخرة والأعباء الصعبة ومختلف المجالات الخدمية التي يأنف منها الأوروبيون. وقد فرضت على هذه الشعوب كثير من العوائق والقيود الاجتماعية التي لا صلة لها بالعقيدة الدينية.

ومن دلالات التعصب الديني الغربي الفصل العنصري حتى بين أبناء الدين الواحد من البيض والسود والملونين الآخرين. فكثير من الكنائس في أمريكا تمارس هذا الفصل حيث تفتح أبوابها للبيض فقط وتمنع غير البيض من دخولها لممارسة طقوس العبادة مع أبناء عقيدتهم.

لقد أدى البطش الديني والثقافي الاستعماري بسكان المناطق المستعمرة إلى ظهور بعض الحركات الروحية والسياسية الجديدة الهادفة إلى التحرر من ربقة الاستعمار. وجاءت هذه الحركات معبرة عن تطلعات هذه الشعوب المستغلة والمقهورة في صيغ روحية وأسطورية معقدة. ففي جزر الأوقيانوس ظهرت كثير من الحركات الأهلية التي تعد السكان الأصليين بمستقبل سعيد يتحقق بعد طرد الاستعماريين. ويتم ذلك حسب اعتقادهم بعودة الأجداد الموتى في أساطيل ضخمة مزودة بأحدث الأسلحة تستخدم في طرد الأجانب. ويتكرر ظهور هذا النمط من الحركات التحررية الروحية في أمريكا الشمالية بين الهنود الحمر وبين قبائل الزنوج في إفريقيا المستعمرة خلال القرنين الماضيين.

---

(١٠) E.A. Hammel, «Demography and the Origins of the Yugoslav Civil War,» *Anthropology Today* (London), vol. 9, no. 1 (1993).

٦ ــ التعصب العلمي والفكري

قد يبدو هذا العنوان غريباً، لأن العلوم لا تقترن بأي من النعوت المتعصبة التي لا تأتلف وطبيعتها الموضوعية. لكن المقصود بهذه الفقرة ظهور بعض التيارات الفكرية في مختلف الاختصاصات التي تتعارض وروح العلم ومنهجياته.

لا يتّسع المجال هنا لأكثر من تغطية جزء صغير نسبياً من إجمالي هذه التيارات المناهضة لروح العلم هذه، والتي أسهم في ترويجها بعض العلماء والأكاديميين في كثير من الاختصاصات في العالم. فالعلم يروج للسلام والعدل والمساواة والإخاء والتقدم والرخاء بينما تصطدم هذه التيارات غير العلمية مع هذه الأهداف النبيلة. ومن المؤكد أن التعصب الذي طبع ويطبع هذه التيارات جاء نتيجة لأسباب متعددة. من هذه الأسباب عدم نضج كثير من العلوم نظرياً وفكرياً مما أفقد المختصين (المتخصصين) فيها التوازن المطلوب في طرح وجهات نظرهم فكانت النتيجة انجرافهم مع التعصب والتطرف غير الموضوعي. إضافة إلى أن جدة بعض الاختصاصات وحداثتها خلقت لدى القائمين عليها شعوراً مبالغاً فيه بالتفاؤل والثقة الأكاديمية العالية لقصور النظرة للصعوبات التي لم تجرب بعد. فضلاً عن قوة الرواسب والبواقي الثقافية والاجتماعية الموروثة وانعكاساتها على الفكر العلمي والفلسفي، مما يدفع الأكاديميين أحياناً إلى تبني بعض المواقف غير الواقعية المتعصبة البعيدة عن الطبيعة البشرية.

وما زلنا نشعر حتى اليوم أن مجال التعصب والانحياز الفكري والانفعالي ظل واسعاً نسبياً في العلوم الإنسانية والاجتماعية مما هو عليه في العلوم الطبيعية والصرفة. ويرجع ذلك كما هو واضح إلى دور القيم والمعايير والأعراف والولاءات المحلية وهو دور يشتد في العلوم الإنسانية بشكل خاص. ومع ذلك لا ينعدم التعصب حتى في العلوم الطبيعية. ومن أبرز الأمثلة على هذا التعصب اندفاع العلماء السوفيات مع الشعارات السياسية للدولة خصوصاً ما يتصل منها برفض أهمية الوراثة، وتوكيد دور الاكتساب والتعلم في تطوير السمات السلوكية والفكرية. حتى إن بعض العلماء اندفعوا إلى درجة توكيد إمكانية تغيير وراثة القمح السوفياتي ليقاوم درجات البرودة المتجمدة. وقد اشتهر العالم تروفين ليزينكو[١١] Lysenko بهذا الاندفاع والتعصب.

---

(١١) Leslie Clarence Dunn and Th. Dobzhansky, *Heredity, Race and Society,* enlarged edition, A Mentor Book; MD 74 (New York: New American Library, 1957), p. 104.

لكنه أخفق في إنجاز وعوده بشأن تعديل الطبيعة الوراثية للقمح فأثار بذلك غضب السلطة السوفياتية. ومن المعروف اليوم أن إغفال الوراثة في معادلة التطور والتكيف الحيواني والنباتي لا يتعدى أن يكون تعصباً علمياً مرفوضاً. ومن المؤكد أن إصرار العلماء العنصريين على إدخال السمات الاجتماعية والثقافية المكتسبة في مجال الوراثة الحيوية يمثل تعصباً آخر يتناقض وطبيعة قوانين التعلم التي لا تخضع للوراثة قدر خضوعها إلى عوامل المحيط والبيئة.

وقد وقعت تشويهات «علمية» كثيرة في ألمانيا النازية لإرضاء التوجه الرسمي للدولة. ومن أخطر الافتراضات التي طرحت الترتيب العمودي (الرأسي) للبشر في صيغة مراتب رسية، ووضعت الأجناس غير الأوروبية (الآسيوية والافريقية) في أدنى المراتب.

وهناك تيارات فكرية وعلمية متعصبة معادية للإنسانية ما تزال تجري في أمريكا وأوروبا الغربية. فكثير من أهل الاختصاص هناك يدعمون ببحوثهم وكتاباتهم برامج التسلح المدمرة وسياسات التمييز العنصري والتوسع الاستعماري.

وفي العالم الثالث نلاحظ بعض الاتجاهات غير العلمية التي تغلب عليها النزعات التأملية غير المدعومة بالبراهين السلوكية. ومن نتائج هذه الاتجاهات أن بعض المثقفين والمفكرين قد يفرضون آراءهم دون التحقق من مدى بعدها أو قربها من الواقع. إضافة إلى قوة ازدواجية القيم والمعايير الناتجة من طبيعة المرحلة الانتقالية التي تجتازها معظم مجتمعات هذا العالم حيث تتفاعل الأعراف القبلية مع الأنساق الحضرية. كل هذا يفرض حالة من التأرجح بين الطرف الانفعالي العاطفي المنحاز والطرف العلمي الموضوعي. إضافة إلى أن العلوم في العالم الثالث بسبب قصور أراشيفها، ومختبراتها، وخزينها التنظيري والمنهجي، وحجم كوادرها ونوعهم، ما تزال بالغة الحداثة مما يعرض القائمين عليها إلى بعض المزالق التي يكون التعصب إحدى صورها.

رابعاً: تعصب الغرب إزاء العالم الثالث

لا بد أن نخصص جزءاً من هذه الدراسة لعلاقة الغرب بالعالم الثالث (المجتمعات النامية)، خصوصاً الوطن العربي والعالم الإسلامي في العصر الحديث. فقد تغرب عن أذهاننا بعض مؤشرات التعصب الغربي عندما ننغمس تماماً في الأمور التقنية

والعلمية الصرفة التي ننطلق منها على الأكثر في رؤانا عن الحضارة الغربية الصناعية.

١ ــ الملامح التقنية لعنجهية الغرب

لا حاجة إلى القول إن الهيمنة الغربية على العالم تنبع من التفوق التقني الذي لا مجال لإنكاره أو إغفاله. وقد اعتاد الغرب على النظر إلى أقاليم العالم الثالث كمصادر للمواد الأولية والعمل الرخيص والأسواق التجارية لتصريف سلعه. ودرج الباحثون الغربيون على إجراء البحوث الميدانية والمكتبية عن سكان المستعمرات لمعرفة طبيعة البشر هناك. وكانت معظم الكتابات الغربية - وما زال بعضها إلى الآن - تؤكد تخلف تلك المجتمعات وغرابة عاداتها ونظمها الاجتماعية والثقافية. وقد استغلت الصورة الرومانطيقية (الرومانسية) الخارقة «للإنسان البدائي» في الأفلام السينمائية والمسلسلات التلفازية والروايات وقصص المغامرات التي أغرقت مكتبات الغرب. وفي كل هذه الكتابات يبرز السمو أو الرقي المدّعى للحضارة الغربية انطلاقاً من الهوّة الواسعة بين تقنيتها المتطورة والأساليب التقنية القديمة التي ما تزال تستخدم في معظم الأقطار النامية.

من هذا المنظور التقني الصناعي جاءت الرؤية الشمولية المتعالية للغرب إلى الثقافات البشرية في العالم الثالث حيث عدت أعرافها وتقاليدها وموروثاتها أمثلة على التخلّف. لا شكّ أن هذا التصور الغربي المتغطرس مرفوض علمياً، لأن معايير التقدم التي يسهل تحديدها موضوعياً في مجالات التقنية والصناعة والعلوم الصرفة، يتعذّر استحداثها أو الاتفاق عليها في المجالات الروحية والأخلاقية والاجتماعية والفكرية والذوقية والجمالية. لكن هذا الاستدراك الموضوعي الأخير الذي يجمع عليه معظم العلماء المعاصرين ما زال يصطدم برفض المتعصبين من كتاب الغرب.

مما يفنّد المزاعم الغربية المندفعة حول تقدّم كل ما هو غربي أن معدلات الجريمة والانتحار والأمراض النفسية والعصبية والطلاق والإدمان على المخدرات والتحلّل الأسري تكون أعلى في المجتمعات الغربية منها في الأقطار النامية. ويدرك العلماء والمفكرون الموضوعيون في الغرب نفسه أنّ هذه المؤشرات السلبية هي نذر تحمل في طياتها بدايات انحطاط الحضارة الغربية. كما أن هؤلاء الكتاب يذكرون الغرب بأن حضارته في الأصل مستمدة من حضارات بلاد الرافدين ومصر والسند والصين الضاربة في القِدَم، إضافة إلى اعتمادها على الحضارة العربية الإسلامية التي ازدهرت حين كان الغرب في حالة سبات حضاري عميق.

ولعل من أبشع جوانب الهيمنة التقنية الغربية، وما يرافقها من تعصب فكري وعلمي القوة العسكرية الهائلة للدول الاستعمارية، واستخدامها كأداة في العدوان على الشعوب الآمنة، كما حصل في العدوان الغربي الصارخ على العراق(١٢) والصومال. إضافة إلى دور هذه الهيمنة الغربية المتغطرسة كوسيلة للتدخل في شؤون الدول الأخرى وعرقلة خياراتها الثقافية والاجتماعية والسياسية. يتّضح هذا كله في «النظام الدولي الجديد» الذي ابتدعته أمريكا، ولقي تأييد حلفائها.

٢ ــ الحداثة الغربية كمؤشر للتعصب

من العموميات الاجتماعية المعروفة أن الثقافة الموروثة تاريخياً تشكل الخلفية الشاملة لهوية المجتمع، والقاعدة المنظمة لفكره وسلوكه. وعلى هذا تصبح معادلة الحياة قائمة على تفاعل الإنسان بإرثه الثقافي. ولا شكّ أن حركة التغير التي رافقت المسيرة الحضارية للبشر انطوت وتنطوي على تراكم التعديلات التي تحصل في تراث المجتمع. ومع اتساع هذا التراكم وتغلغله تتحول الثقافات البشرية من شكل إلى آخر بدرجات متباينة. لكن الثقافات مع هذا التحول تظل تحتفظ بثوابتها الرئيسة كاللغة والدين والقيم الثقافية المركزية وطابعها الفكري والتاريخي المميز. وهذا ما حصل في الثقافة العربية الإسلامية وبقية الثقافات العالمية الأصيلة.

ويبدو أن تدفّق المخترعات العلمية والتقنية منذ انبثاق الثورة الصناعية في بدء هذا القرن خلق تسارعاً هائلاً في حركة التغير الاقتصادي والاجتماعي والثقافي في العالم. وقد أوحى ذلك ببعض المفاهيم الجديدة من أهمها مفهوم التحديث والتنمية والتخطيط وغيرها من المفاهيم الجديدة.

وتزخر المعاجم والموسوعات الغربية بهذه المفاهيم وأمثالها. فموسوعة العلوم الاجتماعية(١٣) تعرف التحديث بأنه إعادة تركيب الأشياء، وتعديلها، وتقريبها من المعايير السائدة في الزمن الحاضر. ويهدف التحديث كما يرى منظّروه ليس إلى إلغاء أو إهمال عناصر التراث بل تقويتها وحمايتها في وجه التيارات الطارئة التي تهدد وجودها. وتجنح معظم أفكار الكتاب الذين يتعاطفون مع التحديث إلى توكيد دوره

---

(١٢) Qais N. Al-Nouri, «Cultural Aspects of the Middle East Conflict,» *Anthropology Today*, vol. 8, no. 4 (1992).

(١٣) Kuper, *The Social Science Encyclopedia*, p. 532.

في المجالات المهنية والحرفية والاقتصادية التي يعدونها أهم مؤشرات العقلانية أو التقدم. وفي كل هذا يغلب على مفهوم التحديث التوجه التقني بصورة بارزة. لكن هذا المصطلح استخدم ويستخدم في معانٍ وأهداف أخرى يبتعد بعضها عن الموضوعية العلمية. فقد وظف كأداة لتغيير الجوانب الاجتماعية والثقافية للجماعات الريفية في العالم الثالث بأسلوب ينطلق من المعايير الغربية البعيدة عن بنى هذه الجماعات. وفي هذا خرق لقاعدة النسبية الثقافية التي ترفض إغفال الخصوصيات الثقافية والاجتماعية في عمليات الاقتباس الحضاري التي ترافق بعض حالات التحديث. وعلى هذا فالتحديث من منظور العلوم الإنسانية المعاصرة ينبغي أن ينسجم مع التركيب الثقافي والأخلاقي والروحي للمجتمعات وهو ضرب من التنمية الإنسانية والاجتماعية في هذا السياق.

في ضوء ما تقدم يمكن القول إن مصطلح التحديث و«ما بعد التحديث» (Post-Modernism) ما زال يكتنفه الغموض في كثير من الكتابات الاجتماعية الغربية. فالكتاب الغربيون يؤكدون في تناول هذا الموضوع حالة القلق والتحفيز المتصاعد، والخوف من احتمالات الفشل في تحقيق خطط التحديث، والتخلف عن مواكبة ركب التقدم في مختلف مجالات الحياة. وهكذا يصور التحديث كما لو كان سباقاً تشارك فيه المجتمعات مع اختلاف درجات ما تحقّقه من نجاح في هذا المضمار. وفي هذا السياق يثير مفهوم التحديث وما بعد التحديث مشكلة عدم الضمان أو عدم التأكد من نتائج ما يحصل وارتباط ذلك بالقلق الذي يواجه المجتمعات التي تنتابها حمى هذا التيار الجارف.

إن الهيمنة الغربية على العالم تلمس في اقترانات التحديث الجاري في عصرنا وعمق تغلغلها في حياة الشعوب النامية. وقد أسهمت وسائل الإعلام الغربي في تغذية الشعور بأنّ الغرب (خصوصاً أمريكا) هو القوة الثقافية والتكنولوجية التي تملك مفاتيح حركة التحديث. ولهذا فالإعلام الغربي بما يمتلكه من تقنيات وأساليب فكرية وترويحية يمثل أدوات أخطر من الجيوش والأساطيل الاستعمارية في نشر ما تصدره حضارته إلى العالم. فالأفلام والفنون الغربية (خصوصاً الأمريكية) هي أداة اقتصادية وايديولوجية في الوقت نفسه. بمعنى أن كل فيلم سينمائي هو جزء من النظام الاقتصادي مثلما هو جزء من النظام الثقافي والايديولوجي للبلد المصدِّر. وبهذا فإنّ الأفلام السينمائية ـ التي أصبحت جزءاً من الحياة الترويحية لمجتمعات هذا العصر ـ قد تحولت إلى أداة فعّالة في نشر الثقافة الغربية وتصعيد الانبهار العالمي بها. فالأفلام

الأمريكية وسحرها لملايين البشر في العالم توحي دائماً «بعالمية» الحضارة الأمريكية وحفزها لهذه الملايين بمحاكاة كثير مما تطرحه، أو على الأقل الإعجاب بما تقدمه، جزئياً في أضعف الأحوال. في الوقت نفسه تحض وسائل الإعلام الغربي الناس في العالم، بشكل لا يخلو من التحريض، على ترك بعض التقاليد المحلية، واستبدالها بالجديد من المفاهيم الوافدة. إضافة إلى الإيحاء بأن الغرب هو المكان «المثالي» للديمقراطية والحرية وتكافؤ الفرص، وغير ذلك من المفاهيم التي يعشقها الناس على الرغم من أن هذه الشعارات ما تزال تتعرض للخرق والتزييف في المجتمعات الغربية.

ولا يكتفي الغرب بتصعيد نشاطه الإعلامي الضاغط على ثقافات العالم، بل يمارس أيضاً أساليب التدخل في شؤون المجتمعات غير العربية، وذلك بإطلاق بعض النعوت التي يعدّها غير منسجمة مع روح العصر على هذه المجتمعات. ومن هذه النعوت الديكتاتورية والأصولية والعرقية والجمود التي يطلقها الإعلام الغربي على عدد غير محدود من أقطار العالم الثالث بدون تحفظ انطلاقاً من العقلية الغربية المتعجرفة الواثقة في نفسها.

وتسرف وسائل الإعلام الغربي باستخدام كلمة «أصولية» (Fundamentalism) التي تربطها بالعالم الإسلامي وتضفي عليها سمات عدم التسامح والتطرف والعنف. ونتيجة لهذه الصور الذهنية الإعلامية المغرضة فإن المسلمين القاطنين في الغرب صاروا يتعرضون إلى خطر الاتهام بكل أو بعض هذه السمات مما يضعهم في حالة من القلق إزاء الاحتمالات التي تهدّد حياتهم. على أن كلمة أصولية من المنظور اللغوي والتاريخي لا تقتصر على المجتمعات الإسلامية، بل تتعداها كما يدرك المفكرون الاجتماعيون إلى المجتمعات الأخرى التي تمر حالياً في مرحلة غليان وانبعاث ديني وثقافي وسياسي. ويبدو أن بعض الإعلاميين الغربيين يوظفون هذه الكلمة في وصف التيارات والحركات المسيحية الناشطة في أمريكا، والتيار البوذي في تايلند، والهندوسي في سيريلانكا والهند. ومن المؤكد أن الأصولية لا تقتصر على التوجهات الدينية في بعض أشكالها التي تثير الإعلام الغربي، بل يميل كثير من الكتاب إلى ربطها ببعض الاتجاهات السياسية المتعصبة كالاتجاه الشيوعي والنازي والفاشي. ولعل الأصولية تظهر حتى في بعض الحركات الاقتصادية المتشددة والمندفعة التي غالت في مساندة الرأسمالية وحرية التجارة والنظرية النقدية ونظام السوق وغيرها من الاتجاهات التي راجت مؤخراً في الغرب.

وهناك تيارات اقتصادية متعصبة تجري حالياً في الغرب، وهي تتجلى على

سبيل المثال في مؤسسة التراث الأمريكية (Heritage Foundation in The U.S.A)، ومعهد آدم سمث في المملكة المتحدة، ومعهد كييل الاقتصادي في ألمانيا، ومعهد فريزر في كندا. هذه التنظيمات كلّها تمثّل حركات رأسمالية متعصبة تعبّر عن ضرورة الالتزام بالاقتصاد المفتوح القائم على حرية التجارة ونظام السوق المطروح حالياً.

ويبدو أن الأصولية قد تسربت أيضاً إلى التعليم الغربي الذي كان يوصف بالحرية غير المقيدة خصوصاً في زمن المكارثية التي نشرت الرعب بين المثقفين والعلماء في الخمسينيات في أمريكا. ولا يخفى أن روح التعصب الغربي لا تظهر على السطح دائماً بل لا بد من استخلاصها من بعض المؤشرات غير الواضحة. ومما يجعل الأمر صعباً الشعارات الجذابة التي تتردد في الإعلام الغربي ومنها: إدامة حركة التجديد، والإبداع، وفلسفة التسامح، وإتاحة فرص الاختيار الحر، وتيسير المعلومات، وديمقراطية الحياة العامة، وغيرها من اليافطات التي يلوح بها الإعلام الغربي ليوهم بها الرأي العام العالمي. ويبدو أن من الأهداف المركزية التي تقف وراء ذلك ربط حركة التحديث في العالم بهذه الشعارات التي يراد للشعوب أن تفهمها من خلال اقترانها المدعى بالغرب.

لكن ذلك يصطدم ببعض الحقائق الصارخة التي تحبط محاولات الغرب في طرح مفاهيمه عن التحديث والديمقراطية والحرية والمساواة والرفاه والاستقرار، والتي ظلت تلاحقه في حياته الثقافية والاجتماعية اليومية. من هذه الحقائق معدلات الجريمة المتصاعدة، واتساع تيار العنف، وظواهر التحلل التي تجتاح المجتمع الغربي بعد أن كان الشعراء الاستعماريون كالشاعر البريطاني كبلنغ (Kipling) يتخذون من مدن العالم الثالث (المستعمر آنذاك) أمثلة لتصوير الواقع المأساوي الذي قيل إن الشعوب غير الغربية كانت غارقة فيه، كشعوب الهند والصين. إنّ مدن نيويورك ولندن وباريس كما تؤكد آلاف البحوث الموضوعية[١٤] صارت حواضر للضياع والخوف والاغتراب التي تشكل أبرز ثوابت الواقع الاجتماعي الغربي وهو ما يتعارض والدعاوى القائلة بأن الحضارة الغربية تطرح النموذج الأمثل لما تطمح إليه المجتمعات الإنسانية. على أن هذا لا يعني خلو مدن الشرق من كثير من هذه الظواهر السلبية. فكم تعاني مدن القاهرة

---

(١٤) Jonathan Raban, *Soft City* (London: Hamilton; New York: E.P. Dutton, 1974).

واستانبول وكراتشي ودلهي، وغيرها من مدن العالم الثالث، من الفقر والمرض والجريمة. لكنّ جانباً من مآسي هذه المدن وغيرها من مدن العالم الثالث لا ينفصل عن نفاق الغرب وما ارتكبه من موبقات في المجتمعات التي استعمرها زمناً طويلاً.

وعلى أية حال فإن التحديث الذي يزخر بالصور الرومانسية وآفاق التقدم والرفاه، كما تصورها بعض الكتابات الغربية، يصطدم بكثير من مفردات الحياة الغربية البعيدة عن هذه الصور. وهذا يعني ضرورة تحفظ دول العالم الثالث، وعدم الاندفاع في تقليد ما يوحي به الإعلام الأمريكي والأوروبي من المفاهيم التي تحتاج إلى فحص أعمق قبل التورط في اقتباسها.

٣ ـ التواصل والمجابهة بين الغرب والشرق

الاتصال الحضاري بين الغرب والشرق يرجع إلى العصور القديمة، إلاّ أنه ازداد عمقاً وتشعباً مع تطور وسائل النقل والمواصلات وتفرع قنوات التفاعل. ومن بواقي هذا الاتصال القديم الإرث الاستعماري وتركاته الثقيلة التي خلفتها عهود الاستغلال والفساد من حكم المستعمرين.

لكن الغرب، في العصر الحديث، أصبح قوة حضارية كونية تقلدها كثير من الأقطار الشرقية. ومع ما تبديه معظم المجتمعات غير الغربية من انتقادات وتحفظ إزاء القيم وأساليب الفكر الغربي، إلاّ أنها مع ذلك لا تتردد في اقتباس كثير من عناصر الحضارة الأمريكية والأوروبية. فاللغة الإنكليزية قد أضحت لغة عالمية تتحدث بها، وتستخدمها، الملايين من مختلف القوميات. ولم تسلم حتى الثقافات التاريخية الأصيلة كالثقافة العربية والهندية والصينية من التأثر بالثقافة الغربية خصوصاً من خلال عناصرها التقنية والاقتصادية والعلمية والترويحية المعاصرة. وكم تتحدث وسائل الإعلام والهيئات التربوية والتعليمية العربية عن تيارات الغزو الثقافي الغربي، وآثارها في بعض توجهات الشباب، وغيرها من تيارات التقاليع والموضات، والجري وراء الكماليات، ووسائل المتعة واللهو، وتزايد الإعجاب بفناني الغرب، وغير ذلك من الانبهار بالحضارة الغربية. ونكاد نعثر على مؤشرات التأثر بأساليب الحياة الأمريكية والأوروبية في معظم الثقافات القومية المحافظة. فاليابان، مثلاً، قد استنسخت كثيراً من أنساق ونظم التقنية الأمريكية، وأساليب الإنتاج، والتعليم العالي، والخطط الإدارية، وبرامج التنمية الحضرية على الرغم من استقلالها السياسي والاقتصادي عن الولايات المتحدة. أما الهند فقد أبقت على كثير من التقاليد البريطانية التي تكونت في أثناء

الفترة الاستعمارية خصوصاً في المجالات البيروقراطية والتعليمية، ومما يلفت النظر أن اللغة الإنكليزية في الهند هي اللغة الرسمية الثانية بعد اللغة الهندية، وتكاد تطغى على اللغة الأصلية في المؤسسات التعليمية والإعلامية والثقافية. هذا كلّه يظهر مفارقة كبيرة مفادها أن العالم البشري، على الرغم من حملاته الإعلامية والثقافية على الغرب وانتقاداته الشديدة لأسلوبه في الحياة، وما يعانيه من تحلل اجتماعي، إلاّ أن التهافت على الحضارة الغربية المادية يجري على قدم وساق في كل قاراته.

هذه المؤشرات وأمثالها أسهمت في تنامي الغرور والغطرسة والعنجهية الغربية، والاندفاع في الادعاء «بعظمة» حضارة الغرب. ولكي نحدد بعض شواخص هذه العنجهية والتمركز الثقافي نبين الآتي:

أ ــ الازدواجية في تطبيق المبادىء

تتكشف هذه الازدواجية بوضوح في التناقض وعدم الانسجام المميز لمواقف القوى الغربية الكبرى إزاء المبادىء ذاتها عندما يتعلق ذلك بالمصالح الذاتية، وتباين الروابط وما يقتضيه من ضرورة توكيد تلك المبادىء أو التغاضي عنها. فالديمقراطية وحقوق الإنسان وحرية التعبير والمساواة تتصدى المبادىء التي يتغنى بها الغرب، إلاّ أنه لا يبدي استياء عندما تخرقها الأقطار التي يعدها حليفة أو صديقة. لكنه يهدّد باستخدام القوة العسكرية عندما يشاع أن بعض الدول غير الخاضعة لنفوذه قد قصرت في احترام هذه المبادىء. وكان العراق وما زال إحدى هذه الدول التي تعرضت وتتعرض للعدوان الغربي استناداً إلى هذه الحجج. ويدرك المفكرون والعلماء الموضوعيون الغربيون أن الغرب لا يريد انتشار الديمقراطية في العالم الثالث، ولا يفضل استتباب الأمن والاستقرار في أقطاره، بل يفضل زعزعة أمن هذه الأقطار، وإبقاءها في حالة صراع داخلي، وهو ما يتناقض وادعاءاته بالحرص على انتشار السلم والديمقراطية في العالم. فالهزات السياسية، والقلق الاجتماعي، والتدهور الاقتصادي في العالم الثالث هي أهداف غير معلنة في إجمالي السياسة والفلسفة الغربية إزاء أقطار هذا العالم.

من جهة أخرى يلاحظ أن الغرب لا يستخدم الدقة العلمية أو الموضوعية في إطلاق التهم على الأقطار التي تتناقض سياسته ومصالحه معها. فهو يتهم بعض الدول بممارسة الإرهاب المحلي والعالمي، لكنه يغمض عينيه عن البطش والإرهاب اللذين تغالي في استخدامهما بعض الحكومات الحليفة له في الأرض المحتلة في فلسطين وفي مصر والسعودية والكويت. ثم ان الغرب يتناسى اضطهاده للأقليات الرسية والعرقية

بين سكانه، ويتوجه إلى أقطار العالم متهماً إياها بالآثام التي تصدق عليه.

ب ـ النظام العالمي الجديد

يحاول الغرب أن يصنف العالم إلى جزأين: **الأول** الذي يضم الأقطار المتقدمة التي تتدفق ـ حسب وصفه ـ حيويةً في مجالات العلم والتقنية والاختراع والنمو الاقتصادي وازدهار الفنون والآداب. بينما يشمل الشطر **الثاني** الأقطار التي توصف بالتخلف أو النمو الحضاري والتقني والاقتصادي البطيء. وبناء على هذا التصنيف الغربي، يتظاهر الغرب بحرصه الشديد على ضرورة تضييق الفجوة بين هذين العالمين المتباينين من خلال الإشراف «الدولي» على الأقطار النامية للتعجيل في حركة نموها. وترى وسائل الإعلام الغربي أن عالمنا المعاصر يخلو من البدائل للحضارة الغربية إذا ما أراد تحقيق التقدم والاستقرار. ومما شجع الغرب على الاندفاع في طرح هذه الفلسفة الجديدة المتغطرسة ـ كما أشرنا ـ انتشار الفقر في معظم أقطار العالم الثالث، وحاجتها الماسة للمساعدات الأمريكية، واعتمادها المتزايد على التقنية والصناعة الأمريكيتين. إضافة إلى ظهور الفراغ السياسي الناتج عن غياب الاتحاد السوفياتي الذي أعطى دعماً لهذا الانفراد الأمريكي والغربي.

ومما يلفت النظر أن «النظام العالمي الجديد» قد اقترن باتساع التدخل الأمريكي العسكري والسياسي والاقتصادي في مختلف أقطار العالم الثالث وبعض الأقطار الأوروبية الشرقية. وهكذا جاء هذا النظام مبرراً لجعل العالم ساحة مفتوحة أمام خيارات الغرب في نمط التدخل وتحديد زمانه ومكانه.

وبغض النظر عن القوة الهائلة التي تملكها الولايات المتحدة وأوروبا الغربية ـ خصوصاً ـ تقنياً وعلمياً واقتصادياً وعسكرياً، وسيطرتها على مسرح الأحداث العالمية، إلاّ أن كثيراً من المفكرين الاجتماعيين يؤكدون تصاعد علامات التدهور والانحطاط الثقافي والاجتماعي في الغرب. إلاّ أن من الصعوبة معرفة آفاق المستقبل، ومدى ما ستجلبه من تحولات في هيمنة الغرب بشكل دقيق ومحدد. وقد يطول الزمن لكي تظهر في عالمنا بعض القوى الجديدة التي تخفف من هذه الهيمنة والغطرسة وتعيد التوازن الدولي ولو جزئياً.

ومع ما تقدم فإن عالمنا الإنساني ـ بغض النظر عن سحر التقنية الغربية ـ لا ينسى التاريخ الاستعماري الغربي وما جلبه من ويلات ونكبات على شعوب الأرض طيلة القرنين الماضيين. غير أن من المثير أن الغرب يتظاهر بضعف الذاكرة، لأنه، بدلاً من أن يبدي الندم على ما اقترفه من آثام بحقوق شعوب العالم الثالث، يتغنى

«بأفضاله» عليها نتيجة لإدخال مخترعاته التقنية الكثيرة إلى حياتها الحديثة. ولا تقتصر أنانية الغرب وعنجهيته على استهانته بحقوق السيادة والاستقلال السياسي والثقافي للشعوب والأمم، بل تتعداها إلى استئثاره بثروات هذه الشعوب وتركها تعاني من الفقر والمرض. ويؤكد هذه الحقيقة جميع خبراء العالم في مجالات الاقتصاد والتجارة والصناعة عندما ينبهون إلى خطورة اتساع الفجوة الاقتصادية بين الشمال والجنوب، أي بين الأقطار الصناعية المتقدمة والأقطار النامية الفقيرة. وعلى الرغم من وضوح هذه الحقيقة المؤلمة، فإن الأقطار الغربية ماضية في سياستها الهادفة إلى اكتناز الثروات في خزائنها، وإبقاء فقراء العالم يعانون المجاعة والبؤس. وتظهر أنانية الغرب، وعدم تحسسه الإنساني بمآسي العالم في سياسته العنصرية الخاصة بالهجرة، حيث إنه يمنح حصصاً كبيرة لمهاجري الشعوب البيضاء والشقراء، وحصصاً ضئيلة للشعوب السوداء والملونة.

٤ ــ الغطرسة العنصرية الغربية

تتجذّر مسألة الرس والهوية والذات والمواطنة في الرؤية الكونية للحضارة الغربية. وترجع متابعة شجرة النسب الإنساني إلى داروين الذي أكد وحدة الإنسان. لكن بعض مفكري الغرب العنصريين استغلوا نظرية التطوّر بشكل مشوّه ليتوصلوا إلى العمومية القائلة بأن الأوروبيين يمثلون أعلى مراتب التطور البشري. وبنوا على هذا الاستنتاج الاعتقاد الخاطىء بأن «الرس» الغربي هو المسؤول عما تحقق في أوروبا من «تقدم» حضاري. وتمادى أصحاب هذا التوجه العنصري المغرض حيث طرحوا الرأي المعاكس الذي يربط التخلف الصناعي في الثقافات غير الأوروبية بطبيعة عناصر المجتمعات التي تعيش تحت مظلة تلك الثقافات. وهذا ما ألصقه هؤلاء الكتاب بالشعوب الافريقية السوداء انطلاقاً من عد التركيب الرسي لهذه الشعوب عاملاً مسؤولاً عن تخلفها وفقرها. ومن المؤكد أن النظرية العنصرية المتعصبة عممت هذا الرأي السلبي على معظم الشعوب السمراء والسوداء. وقال آخرون بضرورة قيام الحضارة الغربية بدور المرشد لهذه الشعوب لعدم استطاعتها ـ كما يدعي هذا البعض ـ الاعتماد على نفسها. وتصل العنجهية الرسية الغربية إلى درجة عدم التورع عن قتل الأهالي من العناصر غير البيضاء، مما يتناقض وادعاء الغرب بالنظرة المتوازنة للشعوب(١٥) بدون تمييز.

(١٥) Charles Wagley and Marvin Harris, *Minorities in the New World* (New York: Columbia University Press, 1958).

خلاصة

حاولنا في دراستنا هذه أن نناقش موضوع التعصب والتمركز العرقي والثقافي، وبعض ما يتفرع عنهما من اتجاهات غير علمية وغير إنسانية، ومن منظورات ورؤى مختلفة معظمها معاصر. ولم يقتصر تحليلنا على مجتمع أو ثقافة معينة بل انفتح على العالم عموماً، والعالم الثالث بشكل خاص.

ومن الواضح أن المنظور التاريخي يعد ضرورة لفهم هذا الموضوع وقد اعتمدناه في أكثر من موقع. ولأن الثقافة هي في طليعة القوى التي تتصير من خلالها رؤية البشر فإننا استشهدنا ببعض أدوارها لتوضيح بعض تعقيدات هذا الموضوع.

ويلاحظ أن التعصب والتمركز الثقافي منتشر في معظم أقطار العالم حتى المتقدمة تقنياً وعلمياً وصناعياً منها(١٦). وقد أوردنا أمثلة على ذلك من الغرب الحضاري والصناعي الحديث. وعلى هذا فلا يمكننا الاكتفاء بالمثال الذي أورده ابن خلدون عن العصبية القبلية ما دامت هناك أشكال واتجاهات معدلة للتعصب نتجت عن ملابسات التحوّل الذي اكتسح كثيراً من ثقافات العالم ومجتمعاته. لكننا نواجه صعوبة كبيرة في العثور على معايير علمية موضوعية يقرها مفكرو العالم وخبراؤه العلميون في تحديد الظواهر التي تصلح أن يطلق عليها مصطلح التعصب. ومع اختلافاتهم فإن الصورة التي يمكن استخلاصها من الأدبيات التي كتبوها تنطوي على بعض الثوابت المشتركة، وقد أشرنا إلى معظمها.

إنّ تفشي الظلم والتعسف والاستغلال والاستهانة بكثير من حقوق الإنسان واهتزاز موازين العدالة في عالمنا الإنساني تكاد تتصل بالتعصب والتمركز العرقي بشكل أو بآخر. لا شك أن هذا يضع على عاتق علماء ومفكري العالم مسؤوليات ضخمة للحد من الاتجاهات والتيارات التي تهدد مستقبل الحضارة الإنسانية. غير أن مشاكل العالم آخذة بالتصاعد كما تبدو حلولها حتى الآن أبعد عن سيطرة العلوم.

ولعل أهم مشكلة تواجه مجتمعات هذا العصر عدم توازن حركة التقدم بين العامل التقاني والعامل الإنساني الروحي والأخلاقي. ولا يلوح في آفاق المستقبل أن الفجوة بينها ستضيق كثيراً ناهيك عن القول إنها ستنغلق. ومن المشكوك فيه أن يعم

---

(١٦) S. Ahmed Akbar, *Postmodernism and Islam* (London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1992).

الاستقرار والرخاء والازدهار الحضاري وتكامل العلاقات الإنسانية ما لم تتمتع مجتمعات العالم الثالث بحقوقها إلى جانب بقية المجتمعات الصناعية المتقدمة بدون تمييز، أو هيمنة هذا الطرف على ذاك.

رابعاً: إشكاليّة العقلانية في الفكر العربي

حسام محيي الدين الآلوسي (*)

مقدمة

ينطلق هذا البحث من مسلمات لدى الباحث. **المسلمة الأولى** مفادها أنه لا توجد «عقلانية» مطلقة، غير منتمية إلى واقع، وغير محددة بزمن وأحداث وظروف. «العقلانية» هي دائماً عقلانية معاشة ومكوّنة تأريخياً، وإن كان بالإمكان إعطاء «تحديد» أو «تعريف» أقصى لمعنى العقلانية نظرياً، أي على مستوى المثال والنموذج والخاصة أو الخصائص الأساسية للعقلانية. وهذا يتطلب منا توضيح ظروف «العقلانية» العربية وتاريخها وعواملها ومظاهرها. ومن جهة أخرى يتطلب إعطاء صورة نموذجية نظرية أو تعريفية للمقصود بالعقلانية بلا حدود، والذي على أساسها يمكن قياس مدى التطابق والحضور في أية عقلانية تأريخية معاشة، مشخّصة في الواقع، وليس على مستوى التعريف فقط. ومن ثمّ محاولة التعرّف على أسباب عدم التطابق بين هذه العقلانية «المموقعة»، وبين تلك العقلانية «الانموذج»، وفيما إذا كان بالإمكان إحداث تغيير في الأولى الواقعية للاقتراب من العقلانية الأنموذج، وحتى ما إذا كان ثمة داع لمثل هذه المحاولة.

والمسلمة الثانية، وهي من مثل وضع العربة قبل الحصان بالنسبة للقارىء،

(*) رئيس قسم الفلسفة، كلية الآداب ـ جامعة بغداد.

لكنها ليست كذلك بالنسبة للباحث لأنها محصّلة في ذهنه في نهاية النظر والبحث، وليس كمسلمة ابتداء. ولكن لضرورة وضع الأمور بشكل واضح لصالح المستمع والقارىء يعمد الباحث إلى استباق نتائج بحثه بالقول إنه وصل إلى مسلمة هي أن «عقلانيتنا» المكوّنة تأريخياً، والمعاشة إلى اليوم - مهما كانت في أعلى مستوياتها، حيث لها صور ومستويات عديدة - هي عقلانية مختلفة عن الدين في المنهج، وربما في جزئيات من الطروح الدينية، إلاّ أنها في المضامين والموضوعات تكاد تكون واحدة مشتركة، وان هذه العقلانية، حتى في أرفع مستوياتها اقتراباً من «العقل» ومن الأنموذج، هي عقلانية لاهوتية مثالية روحية، وثوقية ومطلقية[1].

والمسلمة الثالثة إنّ تكوّن العقلانية العربية الإسلامية نسبة إلى خيمة الحضارة الإسلامية عبر التاريخ قد كوّن «بنية» عضوية متماسكة ذات سمات وخصائص قوية مستمرّة الوجود، بحيث يبدو «العقل» العربي أسير قمقمها، وبحيث يبدو من الصعب جداً إدخال عناصر تغيير وجدّة فيها في الخطوط والسمات الكبرى لها. ويرى الباحث أن هذا الوضع البنائي الرصين الممتنع اختراقه، يجب ألاّ يكون مثبطاً لنا عن المحاولة باستمرار لتهيئة الظروف لتغييره بما يتماشى مع الحاضر والمستقبل، ومع آفاق التفكير الإنساني البشري في أعلى مستوياته برغم ما سنذكر من صعوبات عديدة.

أولاً: معنى أن عقلانيتنا المكونة التأريخية عقلانية لاهوتية

إذا قارنّا هذه العقلانية بالعقلانية اليونانية منذ القرن السادس ق.م، والذي يعتبره المؤرخون الغربيون بداية للفلسفة اليونانية، وللفلسفة عامة، ونحن لا نوافق عليه، لكن ليس هذا مكان توضيح هذه النقطة[2]، يمكن توضيح العنوان أعلاه. ففي الأخيرة لا

---

(١) كثيرون يؤكدون هذه الطبيعة اللاهوتية وهيمنتها مما يجعل الممارسة الفلسفية في أفقها التنويري غائبة أو حاضرة بصورة موقف يسعى لتبرير مشروعيته، ويرى البعض أن انقطاع الممارسة الفلسفية لمدة طويلة، بسبب ظروف منها معاداة وفتاوى ضدها مثل فتوى ابن الصلاح، تحتم حتمية الصراع والتناقض بين قيم الفكر اللاهوتي المهيمن وبين القيم التي حملها الغرب. انظر: كمال عبد اللطيف، «طبيعة الحضور الفلسفي الغربي في الفكر العربي المعاصر،» ص ٢٠٥، وأديب نايف ذياب، «دراساتنا الأكاديمية ومولد الفلسفة العربية المعاصرة،» ص ١٥٦ وما بعدها ورقتان قدّمتا إلى: **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥).

(٢) حول رفض ابتداء الفلسفة باليونان، وكذلك العلم النظري انظر: حسام محيي الدين الآلوسي: **من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان أو بواكير الفلسفة قبل طاليس بطبعاته الثلاث**: (الكويت: جامعة الكويت، ١٩٧٣)؛ (بيروت: [د.ن.]، ١٩٨٠) و(بغداد: دار الشؤون الثقافية، ١٩٨٦)، الفصل الأول والخامس، و**الفلسفة اليونانية قبل أرسطو** (بغداد: وزارة التعليم العالي، ١٩٩٠)، ص ١١ - ١٦.

توجد مشكلة نصّ مقدّس ولا توجد مشكلة توفيق، ولا مشكلة صراع بين نقل وعقل. الإنسان وحده يشرّع لنفسه في كل مجالات الحياة والفكر(٣). لا يعني هذا انفصال الفلسفة اليونانية عن الاتجاهات المثالية أو اللاهوتية، فهذا واضح عند سقراط وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين، وهم كبار فلاسفة ومدارس اليونان، إنما المقصود أن نسبة الضغط على العقل تكاد تكون معدومة، مقارنة بما حصل في المسيحية في القرون الوسيطة، لوجود سلطة دينية مركزية (وهي البابوية) ونصّ ديني، ومرجعية دينية. وربما تكون الحالة قريبة من ذلك مع فارق في الدرجة - لا في النوع أيضاً - إذا قارنا آليات وظروف الفلسفة اليونانية بظروف وآليات الفكر الفلسفي الإسلامي إلى اليوم.

ومن المستحسن هنا أن نوضّح الفروق الأساسية بين الطرح الديني، أي ديني سماوي، والطرح الفلسفي/ العقلي. ويمكن التعرّف على طبيعة الطرح الديني أو طرح الكتب المقدسة، والطرح العقلي الفلسفي بجملة ملاحظات وأساسيات، وستفيدنا هذه في رسم حدود عطائنا الفكري (كلاماً وفلسفة وتصوفاً) منذ ظهور الحركة الفكرية في عصورها الإسلامية الأولى. لكن المقارنة الأولى لا تخصّ العقل العربي وحده في مقابل الدين الإسلامي، بل العقل أو الفلسفة في مقابل الدين - عموماً - على أساس نظري تعريفي(٤).

١ ــ تماثل أو تقارب الموضوعات التي عالجتها الفلسفة خلال أهم فترات تأريخها مع الموضوعات الرئيسة للعقيدة الدينية، مثل أصل الكون ونشأته، وصلته بالله، وغاية الإنسان ومركزه فيه، وحياة الإنسان الخلقية، ونسبية أو مطلقية القيم، ومصير الإنسان بعد الموت، ومع هذا التماثل كان الصراع قوياً ومستمراً بينهما، فلماذا حصل ذلك الصراع إذا كانت الموضوعات غالباً مشتركة بين الدين والفلسفة إلى حد كبير، خصوصاً في الفلسفات المثالية الروحية وكما عندنا عبر تأريخنا كله؟

---

(٣) انظر: ج. بيوري، **حرية الفكر**، ترجمة محمد عبد العزيز إسحاق (القاهرة: [د.ن.، د.ت.])، الفصل الثالث، ص ٣٧ وما بعدها؛ وليم جيمس ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمة زكي نجيب محمود ومحمد بدران (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٩ - ١٩٥٩)، ج ٦، ص ٢٤٩؛ الآلوسي، **من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان أو بواكير الفلسفة قبل طاليس** (بيروت: [د.ن.]، ١٩٨٠)، وسانت هلير ولفنجستون وتوفيق الطويل، **المماثلة**، ص ١٨١.

(٤) لمزيد من التفاصيل حول هذه الخصائص والفروق، انظر: فؤاد زكريا، «الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر،» ورقة قدّمت إلى: **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية**، الفصل الثاني، ص ٤٣ - ٦٩.

ومع ذلك، وصل الصراع بين الإيمان أو الدين والعقل أو الفلسفة[٥]، في بعض الأحيان وعند البعض، إلى وضع الإيمان في مقابل كل ما هو عقلي ومقابل كل فلسفة[٦] حتى في حالة علم الكلام، وهو دفاع عقلي عن المسلمات الدينية، كما هو واضح من تعريفه ومنهجه وغايته[٧].

٢ ــ **العلاقة بين الدين والفلسفة لها تأريخ طويل ومعقّد**، ويبدو على ضوئه، وعلى ضوء الملاحظة الأولى، أن سبب التصادم يعود إلى الاختلاف في المنهج أكثر منه خلافاً في المحتوى والمضمون.

فما هي نقاط الاختلاف في منهج كليهما؟

«المنهج في التفكير الفلسفي **نقدي** في حين ان منهج التفكير الديني **إيماني**. إن الفلسفة تناقش المسلمات كافة ولا تعترف إلاّ بما يصمد لاختبار المنطق الدقيق، في حين أن مبدأ **التسليم** ذاته أساس في الإيمان الديني، وأقصى غايات ذلك الإيمان هي أن يؤدي بالمرء إلى قبول المعتقد بلا مناقشة»[٨]. وبعض المعتقدات الدينية، الأسرار السبعة في الدين المسيحي مثلاً، تستمد قوتها من سريتها وغموضها وعدم إمكان تفسيرها عقلياً، باعتراف كبار رجال اللاهوت الدينيين من مسيحيين وسواهم[٩].

---

(٥) لمزيد من التفاصيل انظر: بيوري، المصدر نفسه؛ توفيق الطويل، **قصة النزاع بين الدين والفلسفة**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٨)، الكتاب كله وخصوصاً ص ٥٣ ـ ٥٥، ومحمد يوسف موسى، **بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط** (القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٩]).

(٦) توفيق سلوم، «أفكار منهجية حول المسألة التراثية،» ورقة قدّمت إلى: **الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات): بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظّمته الجامعة الأردنية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٤١٩ ـ ٤٢٠ حيث يعرض لآراء كثير من قدامى المسلمين حرموا الفلسفة أو هاجموها مثل الخوارزمي والشهرزوري والمقدسي وابن الجوزي مع مصادرهم كاملة، ونصوص من أقوالهم.

(٧) حول تعاريف لعلم الكلام عند القدماء في هذا السياق، انظر: حسام محيي الدين الآلوسي، **دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي**، ط ٢ (بغداد: دار الشؤون الثقافية، ١٩٩٢)، الفصل الثاني: «بواكير نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي، مدلول علم الكلام،» ص ٥٢ ـ ٦٣.

(٨) زكريا، «الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر،» ص ٤٣ ـ ٤٥.

(٩) حول هذه الأسرار السبعة، ومنها التجسد، انظر: حسام محيي الدين الآلوسي، «مقدمة للفلسفة المسيحية وبواكيرها الأولى،» **مجلة كلية الآداب والتربية** (الكويت)، العدد ٢ (١٩٧٢)، ص ١٢٩ ومصادرها وص ١٣٧ حول قول توما الأكويني عن التجسد انه من الأسرار السبعة التي لا يمكن فهمها بالعقل، وقول دنس سكوت باستحالة إثبات خلود النفس ووجود الله بالعقل إثباتاً قاطعاً؛ وانظر آراء اللاهوتيين المسيحيين حول الأسرار السبعة في: فوريه، **التجسد**، ترجمة لويس أبادير (١٩٦٢)، الفصلان الخامس والسابع، وديورانت، **قصة الحضارة**، ج ١١، ص ٢٣٢ وما بعدها، وقد فصلنا ذلك في كتاب مخطوط لنا عن الفلسفة الوسيطة، القسم السابع بعنوان: «المسيحية وبواكيرها اللاهوتية الأولى،» ص ٢١.

كما أن المنهج الفلسفي يسير في طريق التشكيك والتدقيق إلى نهايته، بينما الإيمان يرتكز على القبول والتصديق. العقل والفيلسوف يريدان أن يناقشا كل شيء في حين أن رجل الدين، حتى لو اعترف بمبدأ المناقشة، لا يسمح بهذه المناقشة إلاّ في حدود معينة لكي لا تصل إلى المعتقدات الأساسية، وإذاً فكل من الفيلسوف ورجل الدين يقف على أرض مختلفة، ويبدو أن أسس الحوار الأولى بين الفلسفة والدين لا ترتكز على أساس صلب، وليس هدف إصرار الفيلسوف على أن يخضع كل شيء وكل المعتقدات لاختبار العقل هدم هذه العقائد، بل هو يفعل ذلك تمسكاً بمنهجه الخاص وسيراً مع الاتساق العقلي، ولو أدت المناقشة إلى تأييد تلك المعتقدات الدينية، قبلها، ولم يعترض عليها، لأنه «اقتنع بها» لا لأنه «سلّم بها». وكذلك فإنّ رجل الدين حين يرفض جعل المنطق أساساً لإيمانه أو رفض معتقده على أساسه، فإنه لا يفعل ذلك كرهاً بالعقل أو المنطق، فهو يستخدمهما في مجالات حياته الأخرى، لكنه يريد أن يتمسك بالمعنى الأصلي للإيمان من حيث هو تسليم وتصديق لا مجال فيه للنقاش والتدقيق والتشكيك، إلاّ عند الحاجة القصوى. ويترتب على هذا أن الفلسفة في الغالب تغلّب جانب العقل، في حين أن الدين يغلّب جانب الإيمان والعاطفة والشعور والوجدان.

٣ ــ والفلسفة بشرية إنسانية المصدر، بينما الدين السماوي على الأقل وحي إلهي. كما ان الدين يقوم على أساس فكرة الحقيقة المطلقة الواحدة، فهو وحده يملك الحقيقة، وحتى الأديان الأخرى التي تشاركه هي خطوات ناقصة أو مُغَيَّرة مُبدَّلة، أو أنها لا تعبر عن المطلوب كما يجب، بينما تفترض الفلسفة مقدماً تعدّد الآراء وتقبّل الرأي والمناقشة. وترى في ذلك إثراء للعقل واقتراباً من الحقيقة، بينما يرى الدين في الرأي الآخر المخالف أساساً زندقة وكفراً ومروقاً. والمناقشات في الدين ربما يسمح بها في الفروع دون الأصول، أما المناقشة في الأصول فيعتبرها كفراً، ومن ثم تنزل ضروب التحريم المعنوي والمادي، كما حصل في أوروبا القرون الوسطى حتى في أمور بسيطة وجزئية جداً وقابلة للتبدّل والمعاينة والمشاهدة، وهو أمر خيّم على واقعنا الفكري في العصور المتأخرة، ويتجه نحو القوة في العقود الأخيرة، أحياناً من قبل حكومات وأحياناً من قبل جماعات وصل بها الأمر إلى إهدار دماء مخالفيها وتكفيرهم. وهكذا يبدو أن الصراع بين العقل والدين هو في الواقع صراع بين بشر من الطرفين ـ كاف وحده لإفقاد الحوار شرطه الأساس وأعني به التكافؤ. كما يؤدي مثل هذا النوع من الصراع إلى عجز الفلسفة عن مناقشة المسائل الدينية بطريقتها

الخاصة، وعلى أرضيتها هي، ذلك انها في ظل هذا الواقع تفترض أن أية مناقشة يجب ألاّ تنتهي إلى رفض أي مبدأ ديني أساس.

إن رجل الدين بما في ذلك المفكر الديني «المتكلّم» مثلاً يختلف عن الفيلسوف العقلي منطلقاً، ومنهجاً، وهدفاً، حتى لو عالجا موضوعاً واحداً. ينطلق رجل الدين واللاهوتي الديني من مسلمات دينية كبرى، ووسيلته النص الديني، وهدفه المطابقة مع عقيدته أو الدفاع عنها في حال وجود ما يُخلّ - أو مَنْ يُخلّ - بعقيدته. أما الفيلسوف فيبدأ من أرضيته الخاصة. الخطاب الفلسفي «لوغوس ذاته» لدرجة أنه يمكن القول إنه يبدأ بلا مسلمات، إلاّ ما يُمليه عليه عقله وثقافته المتعددة، بما فيها، في حالات كثيرة وغالبة، العقائد الدينية في زمانه وفي بيئته الوطنية والقومية. أما وسيلته فهي العقل لا النصّ الديني أو الوحي، والنقاش لا التسليم. أما غايته، فالفيلسوف مهمته نشدان الحقيقة والسير وراء ما يوصله إليه البحث أياً كانت النتيجة، حتى لو كانت أشدّ ما تكون مخالفة لعرف أو عقيدة. **التفكير الفلسفي غايته الوصول إلى الحقيقة، بينما هي في التفكير الديني موجودة ابتداءً.**

ويمكن أن نضيف ان الفكر الفلسفي تأريخي، متفاعل تفاعلاً حتمياً مع التأريخ سواء تقدّم عليه أو عاصره أو لحق به، أما التوجّه الديني فهو خارج التأريخ والزمان، ذلك أنه يستند إلى الوحي ويلغي مبدأ إعادة الصياغة والبناء والتفاعل التأريخي في أسسه الكبرى وعقائده الأساس(١٠).

ثانياً ـــ النشأة التأريخية للعقلانية العربية(١١)

لا بد من رسم الخطوط الواسعة لمنشأ العقلانية في فكرنا العربي إلى اليوم أو إلى عصر النهضة العربية، وأفضّل أن أقول الآن «عقلانية» بدلاً من عقلانيات مع اننا سنؤثر في مرحلة لاحقة تنوعاتها، ذلك انه يوجد قاسم مشترك يشمل هذه العقلانيات كلها وهو كونها عقلانية لاهوتية، وبشكل أوسع: مثالية روحية، لا مادية. وهذا استباق للأمور، ذلك ان المطلوب في هذه الخطوة الثانية، إعطاء نبذة واسعة جداً عن منشأ وتأريخ العقلانية العربية الإسلامية بمظاهرها الثلاثة من كلام وفلسفة وتصوف،

---

(١٠) عبد اللطيف، «طبيعة الحضور الفلسفي الغربي في الفكر العربي المعاصر»، ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

(١١) أحسن التفاصيل والمصادر، في: الآلوسي، **دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي**، الفصل الثاني.

لغرض تبين طبيعة هذه العقلانية، ومن ثم مقارنتها بخصائص العقلانية الانموذج، والنظرية التي سبق تعداد خصائصها.

أ ــ القرآن والترجمة وعلم الكلام

جاء الدين الإسلامي، وأخصّ القرآن الكريم، بمواقف تتعلق بالجانب النظري العقيدي، أو قل الفكري في المشاكل الكبرى التي تواجه الإنسان، وتتطلّب منه حلاً أو حلولاً، مثل وجود الله لهذا الكون، وصفات هذا الإله، وصلته بالكون، إيجاداً وتنظيماً، ومركز الإنسان، وحريته ومسؤوليته، وقيمه وأخلاقياته، ومصيره بعد الموت. والخاصية الكبرى أنّ القرآن الكريم يحدّد تحديداً واضحاً ـ لا لبس فيه ـ أموراً كبرى مثل الإقرار بوحدانية الله، وبأنه موجد الكون، وإرسال الرسل، ووجود عالم ما بعد الموت، وإعطاء قيمة خاصة للإنسان من بين الموجودات. بينما ترك التحديد بحضور عدد كبير من النصوص (الآيات) حول مسائل جزئية أو قُلْ أضيق نطاقاً من تلك(١٢)، وهذه الآيات تحمل بحسب الظاهر وجهات نظر متعددة، وعند أخذها منفردة مجزّأة. وهكذا اختلفت الآراء وتعدّدت المواقف داخل صفوف المدافعين عن الدين من متكلمين بكل فرقهم ومن فقهاء ورجال الحديث وحتى مؤرخين ولغويين.

هذا هو العامل الداخلي (نصوص القرآن الكريم)، والذي يضاف إليه ظهور مشكلات سياسية وفكرية معاً. ويمكن القول إن «علم الكلام» يعتبر المظهر الأوضح والأكثر أهلية لمعالجة المسائل النظرية التي جاء بها القرآن الكريم، وكذلك في مواقف علم الكلام من المسائل السياسية الأخرى.

وبرغم تعدّد مذاهب المتكلمين ووجود تباين في موقفهم من النصّ الديني، وفي قبول التأويل بحدود، أو الإمعان في التأويل، أو رفض التأويل كلياً، فإن علم الكلام لم يكن يتعدى الدفاع عن العقائد الإيمانية والمسلمات الدينية الكبرى بالأدلّة العقلية. ولم تكن مهمته إنشاء فلسفات من مواقع مستقلّة تماماً عن النصّ أو عن المسلمات الدينية. إن منهجه، وهو تأويل النصّ والتمسك بالمسلمات والاجتهاد حول الجزئيات، وكذلك غايته، وهي الدفاع عن الدين، وليس الوصول إلى الحقيقة أياً تكن وأياً يوصل

---

(١٢) لويس ماسنيون نقلاً عن: محمد يوسف موسى، **القرآن والفلسفة** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨)، ص ٤٥ وما بعدها وص ٥٢ ـ ٦٤، والآلوسي، المصدر نفسه، ص ٩٠.

إليها العقل، هما دلالتان على أبعاد أفقه العقلي ودرجة اعتماده على العقل كسلطة وحيدة ومطلقة في الاحتكام والانطلاق والغاية. وفعلاً فإن جميع مذاهب المتكلمين سواء المتمسكون بالنصوص منهم، أو المسرفون في التأويل، وسواء أكانت الإشارة إلى المذهب الحنبلي أم المعتزلي أم الأشعري أم ما بين هؤلاء وأولئك، فإن الجميع متفقون في أخذهم بالمسلمات الدينية والدفاع عنها وتأكيدها مع تفاوت في درجة العقلنة والتأويل(١٣).

٢ ـ الفلسفة الإسلامية مثالية لاهوتية

وبعد حركة الترجمة الرسمية الشاملة التي وجد المأمون نفسه مضطراً إليها ليس بسبب حلمه بأرسطو، بل لوجود حاجة حقيقية، ووجود صراع فكري، ووجود تيارات من خارج الإسلام، سواء من لاهوتيي المسيحية واليهودية والأديان الأخرى الثنوية والمجوسية والصابئية ووجود ممثلين للثقافات اليونانية والهلينية متمركزة في عدة مراكز ثقافية قبل الإسلام وبعده في جنديسابور ونصيبين والرها وأنطاكية وحرّان والاسكندرية(١٤). وكانت الترجمة أول الأمر تقتصر على ما له حاجة عملية كالطب والحساب والهندسة والفلك وعلى نطاق فردي، وليس رسمياً، حتى في الزمن الأموي وزمن المنصور والرشيد، أقول بعد حركة الترجمة الرسمية الشاملة زمن المأمون وما بعده، لوجود حاجات عملية وأخرى فكرية، (مثلاً الوقوف موقفاً مستنداً على العقل ضد الغنوص الفارسي والشرقي)(١٥) ولوجود حاجة إلى المنطق اليوناني والفلسفة اليونانية، لهذا كله ظهر اتجاه فكري آخر يتمثل فيمن أسماهم مؤرخونا القدامى «فلاسفة الإسلام»، وكانوا يطلقون اسم فلسفة إسلامية على هؤلاء ابتداء بالكندي ووصولاً إلى ابن رشد ومَن بعده. وتعدّدت المدارس الفلسفية في تقديم حلول

---

(١٣) في هذا الصدد نقول إن هذا الحكم يشمل المعتزلة برغم ما أشيع من أنهم «أحرار الفكر في الإسلام» منذ شتاينر ومن بعده.

(١٤) أحسن بيان لهذه المراكز الثقافية اليونانية ـ الهلينية في: اسماعيل مظهر، **تأريخ الفكر العربي** (بيروت: دار الكاتب العربي، [د.ت.])، ص ٩ ـ ٢١ وحول عشرات المصادر الأخرى عن هذه المراكز وحركة الترجمة انظر: الآلوسي، **دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي**، ص ٩٢ وما بعدها وخصوصاً ص ١٠٠ ـ ١٠٢.

(١٥) هذا ما أشار إليه كارل هينرش بكر في بحثه: «تراث الأوائل في الشرق والغرب،» في: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين**، ترجمة عبد الرحمن بدوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٠)؛ الآلوسي، المصدر نفسه، ص ٩٩ حول آراء أخرى مماثلة، وحسام محيي الدين الآلوسي، «الغنوصية،» **مجلة كلية الشريعة** (بغداد)، العدد ٢ (١٩٦٦).

للمشكلات الفكرية وهي في الغالب الموضوعات والمشكلات نفسها التي يتعامل معها الفكر الديني والكلامي، بحيث لم يكن الاختلاف بينهما في الموضوعات غالباً، وكنا أوضحنا منهج المتكلم ورجل الدين، فما هو منهج الفيلسوف الإسلامي ومنطلقه وغايته؟

من الناحية الافتراضية (وبحسب التعريف) الذي قدّمناه للتفكير الفلسفي العقلي كان لازماً أن يكون منطلق هؤلاء الفلاسفة منطلقاً عقلياً مستقلاً ومن مسلمات عقلية خالصة، وللوصول إلى أية غاية يسلِّم البحث والعقل إليها. لكن ما حصل هو ان الجو الديني للإسلام، وبحدود أضيق للمسيحية واليهودية، وهيمنة القوى الدينية، ولكون أن معظم التأثير اليوناني المترجم هو من مدارس فلسفية يونانية مثالية وروحية وعبر إلى لغتنا بواسطة مترجمين متدينين بالمسيحية عموماً، ولأن الفلاسفة كانوا في ضيافة أولي الأمر وهم ممثلون للسلطتين الدينية والدنيوية معاً، وهم حماة الإسلام والمسلمين، وكذلك لأنّ منهج التأويل هو الجسر الذي عبر منه الاجتهاد الشخصي والعقل إلى النصّ الديني، وبسبب روح المرحلة التي يجتازها الفكر البشري آنذاك إلى مطلع عصر النهضة الأوروبية وهي مرحلة دينية ميتافيزيقية[16] بحكم الكثير من مؤرخي الحضارة وفلاسفة التاريخ، وبسبب عوامل أخرى كثيرة لا يمكن تفصيلها في هذه العجالة، وأهمها قوة المواقف الدينية المحافظة من أهل الحديث ورجال الفقه والجناح السلفي النصّي من المتكلمين، نجد ما يُسمّى **بفكر فلاسفة الإسلام لم يبتعد كثيراً عن السمة التي نجدها عند المتكلمين من حيث النتائج والتأسيسات، لا من ناحية المنهج**. إن المذاهب الفلسفية التي قدمها هذا الفكر الفلسفي للمشكلات الفلسفية تتصف بصفة كلية شاملة هي أنها مذاهب روحية أو مثالية، أو قل لاهوتية، وليس من بينها موقف واحد مادي بالمعنى الكامل للمذهب المادي، وفي عديد كتبي قلت، وأكرر، إنه لا يوجد بين فلاسفتنا فيلسوف مادي واحد[17]. وأقصد بفيلسوف

(١٦) مثلاً حسب تقسيمات أوكست كومت المعروفة بالمراحل الثلاث، الميثولوجية، والميتافيزيقية أو اللاهوتية، والعلمية أو الوضعية. انظر: ليفي بريل، **فلسفة أوكست كومت**، الترجمة العربية، حيث يوجد تفصيل مطول لهذه المراحل وكذلك تقسيمات هوبهوزر وسان سيمون وفيكو. انظر التفاصيل في: حسام محيي الدين الآلوسي، **التطور والنسبية في الأخلاق** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٩)، ص ٥٥ وما بعدها خصوصاً وهوامش ص ٥٧.

(١٧) مثال ذلك: حسام محيي الدين الآلوسي: **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين**، في سبيل فهم الفلسفة الإسلامية (١) مشكلة الوجود (بغداد: مطبعة الزهراء، ١٩٦٧)؛ (بيروت: [د.ن.]، ١٩٨٦) و(بغداد: [د.ن.]، ١٩٨٦)، المقدمة؛ **دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي**، ص ١٠٦ - ١٠٧، وتأصيل=

مادي: فيلسوف يضع المادة كأصل للكون، مبطلاً وجود إله أو مدبّر له. هذا هو التعريف الأعم والفلسفي (وليس الديني) للمادي. وهذا المذهب المادي لا يشمل منكرين للأنبياء كالمعري وابن الراوندي، وربما الرازي الطبيب، فهم ليسوا ماديين لأنهم يقولون بإله، كما ان هذا المذهب المادي لا يشمل فلاسفة يقولون بقدم العالم بالزمان مثل كل الفيضيين، وصوفيين إشراقيين، طالما انهم يقولون إن العالم ممكن الوجود بذاته وان له مفيضاً وموجداً ومانحاً هو الله الواجب الوجود، أي ان العالم محدث عندهم بذاته ووجوده وكيانه رغم ان الإيجاد ليس له بداية لأنه فعل الله وفعل الله دائم مثله. كما ان هذا البعد عن المذهب المادي يشمل الرازي الطبيب مع أنه يقول بأن الله صانع، صنع العالم من مادة أزلية، بل وحتى ابن رشد يبتعد عن المذهب المادي ـ شأنه شأن أرسطو ـ طالما أنه يقول بأن العالم يتحرك بمحرّك لا يتحرّك هو الله، يعطي العالم نظامه وحركته[18]. وقد لاحظ ابن رشد وهو يرد على الغزالي (حيث ان الغزالي كأشعري في كتاب **تهافت الفلاسفة** وليس في كتبه الخاصة كفّر الفلاسفة بقولهم بقدم العالم)[19]. لاحظ ابن رشد وهو يلوم الغزالي: إن المذاهب في أصل العالم لا تبتعد كل هذا التباعد الذي يصوره الغزالي، ذلك انهم هم والمتكلمين متفقون على أن للعالم ككل موجداً ومحدثاً. وهم ثانياً متفقون على أن كل جزئي مثل هذه الشجرة أو زيد من الناس حادث له زمن منه ابتدأ وآخر عنده ينتهي، أي الجزئي حادث، بقي شيء ثالث فيه يختلف المتكلّم عن الفيلسوف الإسلامي وهو: متى أوجد الله العالم ككل؟ المتكلّم يوجب انه كان إلهاً وحده وان العالم وجد في وقت وزمان له ابتداء، والفيلسوف الفيضي يوجب ان العالم أوجده الله مع وجوده، والاثنان لهما مبررات لقوليهما، هي ما يليق بالله، وكيف يكون الفعل الإلهي والجود الإلهي والإرادة الإلهية، ولا تعلّق للأمر بالدفاع عن قدم المادة، والمذهب المادي إطلاقاً[20]. ويقدّم ابن طفيل شبيه قول ابن رشد، عندما يلاحظ ان الخلاف بين

=فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل،» **آفاق عربية**، العدد ٢ (١٩٨٥)، بعنوان «الفلسفة والثقافة»، وغيرها.

(١٨) حول المذاهب اليونانية والإسلامية في أصل العالم، انظر: الآلوسي، «تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل».

(١٩) حول تعددية الغزالي وأقسام الخطاب والمخاطبين وحقيقته، انظر: حسام محيي الدين الآلوسي، «الغزالي: مشكلة وحل،» **مجلة كلية الآداب** (بغداد)، العدد ١٣ (١٩٧٠)، وهو فصل من كتاب لنا مخطوط عن الغزالي، ثم ضُمّن كتابنا: **دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي**.

(٢٠) تفاصيل الجدل بين الغزالي ممثلاً المتكلمين، وابن رشد ناقداً له وللفلاسفة في: الآلوسي، **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين**، القسم الثاني والثالث.

القائلين بحدوث العالم في الزمان والذات (أي عند المتكلمين) وبين الفلاسفة القائلين بقدم الفعل الإلهي هو خلاف لا أهمية له، طالما ان الفريقين يثبتان وجود موجد للكون[٢١]. كذلك يمكن الإشارة إلى أن الغزالي في كتبه الخاصة والتفصيلية مثل **إحياء علوم الدين ومشكاة الأنوار والمراتب العقلية وجواهر القرآن** وكتبه المضنونة **ومعارج القدس** وسواها يعتبر جميع الطالبين المسلمين من متكلمين مجسّمة وأشاعرة ومعتزلة، ومن فلاسفة ومن صوفية وواصليين وبرهانيين ليسوا سوى مراتب متدرجة ومستويات متصاعدة في فهم الله تعالى وصلته بالعالم، وليس أنهم مواقف متضادة إلاّ إذا نظرنا إليهم دون اعتبار لتباين الخطاب والمخاطبين، من عوام وأوساط وخاصة وخاصة الخاصة، فهم مثل ثمرة لها لب ولب اللب وقشر وقشر القشر، أو هم مثل نور تحيطه أنوار وظلمات بمقدار الابتعاد عن مركز النور[٢٢].

ماذا يعني كل هذا، سواء حكم ابن رشد أو ابن طفيل أو الغزالي؟ وماذا يعني قول معظم فلاسفة الإسلام في مسألة حشر الأجساد في القرآن الكريم وتصور الجنة والنار بصور حسية من طعام وشراب؟ ماذا يعني قول فلاسفة الإسلام إنّ هذا ضروري على مستوى العامة لأنهم ـ أي العامة ـ لا يفهمون الخلود الروحي والسعادة الروحية والعقلية، وأن باطن الشريعة هو الخلود الروحي؟

كل هذا وذاك يعني ان جميع الفكر الفلسفي والصوفي والكلامي في الإسلام هو منظورات داخل فريق واحد هو الحلّ المثالي الروحي اللاهوتي.

هنا لا بد من الإشارة إلى خطأ ارتكبه بعض مؤرخي الفلسفة المحدثين العرب، وخصوصاً بعض ممثلي الخط الماركسي والوضعي والعلماوي[٢٣] عندما حكموا على كل فلاسفتنا كلهم وحتى المعتزلة بأنهم ماديون، وماديون جدليون، إلى آخر ما هناك على أساس اقتناص نظرات جزئية لهم مثل قولهم بقدم العالم والمادة بالزمان عند

---

(٢١) أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل، **حي بن يقظان**، قدّم له بدراسة وتحليل جميل صليبا وكامل عياد، السلسلة الفلسفية؛ ٣، ط ٣ (دمشق: مكتب النشر العربي، ١٩٣٩)، ص ١٣٠ ـ ١٣٤.

(٢٢) انظر: الآلوسي: «الغزالي: مشكلة وحل،» في: الآلوسي، **دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي**، حول المصادر والنصوص كاملة ص ٢٣٧ وما بعدها وإلى آخر البحث وخصوصاً ص ٢٣٧ ـ ٢٧٠.

(٢٣) انظر مثلاً: طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، ط ٢ (دمشق: دار دمشق، ١٩٧١)، وحسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩)، خصوصاً ج ٢.

الفارابي وابن سينا وبقية الفيضيين أو عند ابن رشد وما إلى ذلك من جزئيات. علماً بأننا لو عدنا إلى المسألة الأساسية في الفلسفة بحسب تسمية هؤلاء الماركسيين، والماركسية أساساً، لوجدنا أن جميع فلاسفتنا يضعون الله أو العقل مبدأ للموجودات بما فيها المادة، وقد أوضحنا هذه المسألة قبل قليل. والأمر ينطبق على الرازي الطبيب وعلى ابن رشد وعلى الكندي وهم الفلاسفة الوحيدون من بين فلاسفتنا الذين لا يقولون بنظرية الفيض. وهذا يجرّ إلى مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة أو النقل والعقل، حيث يرفض هؤلاء الماركسيون أن فلاسفتنا موفقون، وعلى العكس يرون أن فلاسفتنا اختاروا المادية الجدلية، وأخفوها تحت ستار التوفيق. حسناً، حتى لو لم يكونوا موفقين مع الإسلام وأطروحات الدين فهو ـ بحسب ما تبين لنا أعلاه ـ توفيق لصالح ماذا؟ لصالح فلسفة مثالية روحية لاهوتية خالصة. وهكذا تبقى النتيجة أن فلسفتنا وكلامنا وتصوفنا هي فكر يدور في جو مثالي روحاني، غير مادي، وإلى حد كبير، لاهوتي ديني.

ثالثاً: وقفة تأمل

لنقف قليلاً عند كل ما قدمنا حتى الآن، نجد أن ما وصلنا إليه يمكن بيانه بالنقاط التالية:

١ ـ لا توجد عقلانية مطلقة بل عقلانية مكوّنة تأريخياً ومرتبطة بزمان وأحوال، أما العقلانية المطلقة فتوجد كذلك على مستوى المثال والانموذج، أي وجوداً نظرياً. ويمكن أن نضيف أن لكل عصر أو مدة تقصر أو تطول عقلانيته، بل ربما لكل فيلسوف مقياسه الخاص للعقلانية. إن مقاييس العقلانية عند الصوفي الحدسي السالك غير مقاييس العقلانية عند الفيلسوف العقلي المنطقي، مقياس العقلانية عنده هو إبطال العقلانية وعند أهل النص هي كذلك إبطال العقلانية، وسوف نذكر أنواع العقلانيات لاحقاً.

٢ ـ الظاهرة الكبرى في تأريخنا الفكري هي التداخل بين العقلي والنقلي وبين الديني والفلسفي، بحيث يبدو ان المشكلة الكبرى هي المشكلة الميتافيزيقية، مشكلات الكون وموجده، ومكانة الإنسان فيه ومصيره، من منطلق لاهوتي مثالي روحي.

٣ ـ الغالب على كل هذه الطروح نصّيّها وعقليّها هو الإطلاقية أي ان منهج كل هؤلاء هو الإطلاقية، فالكل يعتقد انه يملك الحل الصحيح والوحيد، وكل واحد يعتبر

الآخر خارجاً عن حدود المعقول، حتى ضمن المذهب الواحد، بحيث يكفِّر التلميذ أستاذه في كذا مسألة؛ ولا بد من الإشارة هنا ان فكرة الحلول المطلقة وأحادية الحقيقة كانت صفة للفكر القديم كله يونانيّه وإسلاميّه ومسيحيّه وهكذا. يشذ عن ذلك مدارس صغيرة الحجم والتأثير مثل السوفسطائيين قبل سقراط وبعض الشكّاك اليونان. واستمرت الإطلاقية طيلة عصر النهضة وازدادت في القرن الثامن عشر في أوروبا، لكن التطورات العلمية خصوصاً في مجال بنية وحركة جزيئات الذرة زادت من الاتجاه نحو النسبية و«الاحتمالية» التي بدت بوادرها نتيجة للثورة الكوبرنيكية، وظهور نظرية التطور في الكون والأحياء وحركة نقد الكتب المقدسة علمياً وتأريخياً وما سوى ذلك[٢٤]. وهذا حديث يطول. المطلقية عند رجال الدين المسلمين مثلاً مطلقية مرجعية بالدين، إطلاقيتهم مرجعيةٌ مرجعية القرآن الكريم والسنة النبوية والقياس والإجماع، صحيح ان هذه عملياً أدت إلى اجتهادات وتفاسير متباينة، مثلاً حول النصوص، لكن بقي الخلاف ضمن وحدة هي قبول أساسيات الفكر الديني وتصوراته الكبرى.

٤ ـ من خلال المسيرة الطويلة التأريخية تكوّنت بنية حية متماسكة ذات أطر محددة، بحيث أصبح من الصعب اختراقها وإدخال عناصر جديدة إلا من خلالها وبالشكل الذي لا يُخلّ بها إخلالاً ماحقاً، ولا يهدمها، وبحيث يبقى الطارىء الجديد متقولباً وممتصاً ضمن كيان البنية نفسها، بحسب قانون شاتليه الذي أوضحنا آلياته في محاضرة سابقة لنا، وسنأتي على تفصيل مفيد لغرضنا هنا بعد قليل.

وقلنا إن هذه البنية هي بنية دينية في الغالب، ومثالية روحية لاهوتية في حقل الفكر العقلاني الفلسفي، ولكن المفارقة هنا هي ما أحب أن أؤكده الآن من أن دور هذا الفكر العقلاني الفلسفي بما في ذلك الكلامي هو دور ضئيل جداً. ربما يتبادر إلى الذهن من كثرة كلامنا عن الفلسفة والكلام الإسلاميين منذ ظهورهما أنهما كانا مؤثرين تأثيراً كبيراً في بنية الفكر العربي الإسلامي على مستوى القاعدة، أو المسنوى الشعبي، ما حصل هو العكس. دوائر الفلسفة ودوائر الكلام كانت ضيقة جداً. دوائر مَنْ يسمون بفلاسفة الإسلام كانت على هامش أو على الحدود الخارجية للبنية العقيدية والفكرية للناس، كانت في الغالب تدور في دوائر بعض الخلفاء أو الحكام،

(٢٤) حول هذه التطورات، انظر: الآلوسي، **التطور والنسبية في الأخلاق**، وخصوصاً ص ١٢٦ - ١٣٩.

ولم تكن وسائل النشر والإعلام موجودة بشكل يتيح إطلاع الناس عليها، وكانت نسخ المؤلف الواحد بعدد أصابع اليد، هذا أولاً، لكن ليس هذا هو السبب وحده، لأن هذا كان حال أي كتاب، الأسباب الحقيقية لانحسار دور الفلسفة هو غلبة الطرف الآخر، أهل الحديث والفقهاء والمفسرون، وأهل اللغة وعلومها والقصاصون، وهذا ثانياً، ثم معارضة هذا الطرف نفسه يؤيده الجمهور للتفلسف، واستمرار دعوات التحريم لكل المباحث العقلية بحيث لم يسلم من ذلك علم الكلام والتصوف العقلي أو الإشراقي. قصة هذا التحريم واستمراره ونوعه وكمّه وتشدّده حتى حرّمت كل مباحث الفلسفة (بما فيها المنطق والعلوم الرياضية والطبيعية وعلم الكلام) حيناً، وانحساره قليلاً بحيث تخرج هذه العلوم من دائرة المحرمات قصة طويلة لا مجال لذكرها هنا أو لذكر أشخاصها سواء على مستوى الحكام أو على مستوى الفقهاء ورجال الدين[٢٥]، وهذا ثالثاً. يضاف إلى ذلك كسبب رابع لضآلة دور العقلانية الفلسفية أو الفلسفة العقلية هو حجب متعاطي الفلسفة لعلومهم عن الناس تحت مقولة: «المضنون به على غير أهله» أي تصنيفهم للناس أو للمخاطبين إلى عامة (خطابيين) ووسط (جدليين)، وخاصة (برهانيين أو واصلين)، حيث يوصون أول وآخر كتبهم بعدم إطلاع العامة وغير الخاصة المؤهلين عليها[٢٦].

إن الفكر السائد جماهيرياً عبر تاريخنا لم يكن ما ينتجه فلاسفة الإسلام وبدرجة أقل انحساراً ما ينتجه المتكلمون. وإذا صنّفنا المتكلمين نجد أن ما كان مقبولاً لدى أغلبية رجال الحديث والفقه والتفسير والتأريخ واللغويين والعلوم الدينية واللغوية الأخرى هو المستوى الذي يضعه الفلاسفة تحت خانة «المستوى الخطابي» الذي يقبل النصوص الدينية بمستوى الظاهر، والوقوف عند النصّ دون تأويل، مع ميل شديد للتشبيه والتجسيم، دون أية محاولة لاستدلالات عقلية أو تأويلات مجازية باطنية، حتى في فترة التشجيع الحكومي الرسمي مثلاً عهد المأمون والمعتصم وسيادة المعتزلة رسمياً، أو في الأندلس فترة ابن طفيل وابن رشد. إن اتجاه ابن باجة وابن طفيل إلى فكرة «المتوحّد» الذي يصل إلى كل شيء منفرداً، وبواسطة العقل، وأن تضيف ابن رشد للمخاطبين كما أوضحنا أعلاه، كل هذه دلائل على انحسار التفلسف عن

---

(٢٥) حول تفاصيل هذا التحريم، انظر: مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ط ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٩)، القسم الأول، الفصل الرابع، ص ٧٧ - ٩٤.

(٢٦) توضيح هذا الفكر وأصناف المخاطبين عند الغزالي وابن رشد، انظر: الآلوسي، «الغزالي: مشكلة وحلّ،» ص ٢٣٧ - ٢٧٠.

المستوى الشعبي والوسط وانحساره في هامش الحياة الفكرية من المجتمع الإسلامي.

الملاحظة المهمة هنا ان العقلانية الفلسفية عبر تأريخنا، ومع أنها عقلانية مثالية لاهوتية، وليست مادية، ولا هي تفلسف خالص، كانت غير مقبولة، بل محاصرة، وهكذا يبدو أن الفارق على مستوى التأثير الجماهيري، لم يكن كبيراً بين فترة مزدهرة أو فترة عقيمة في فترات تاريخنا حتى اليوم. كل ما سُمح به هو عقلانية مؤطرة مموضعة، محاصرة، تدور في فلك إيماني لاهوتي خالص، ولا تكاد تستطيع الوقوف على قدميها أو أن تجد لها مكاناً ثابتاً تضع عليه أقدامها.

رابعاً ــ أنواع العقلانية، وما يوجد منها عندنا

مما تقدّم يمكن الإشارة إلى غياب العقلانية المطلقة أي الفلسفية الخالصة، وهذا يقتضي بيان أنواع العقلانيات على المستوى العقلي والبشري العام لمعرفة المتوفر منها في بنيتنا العقلانية منذ تكوينها إلى اليوم.

١ ــ **عقلانية دينية تجاوزية** (ترانسندنتال) أو متعالية تتجاوز العقل وتسفهه، وترى في السرّي والغامض واللامفسّر وفي الإذعان للغيبي بدون نقاش منتهى العقلانية. ولها شعبتان: عقلانية تجاوزية صوفية، تعتمد على الحدس أو الذوق أو المعرفة اللدنية، وأخرى عقلانية تجاوزية نصّية.

هذه العلاقة التجاوزية متوفرة بشكليها، بل هي الغالبة على العقلانية عبر تاريخنا وإلى اليوم.

٢ ــ **عقلانية دينية مفتوحة أو مرنة**. ترى أن الدين والعقل والشريعة والفلسفة لا يتضادان، لكنها تنطلق من مصادرة ومسلمة هي أن الدين أو الوحي هو الذي يحدّد العقل ويقوده. وهذه متوفرة عندنا، بأشكال مختلفة، وأبرز ممثل لها الكندي الفيلسوف والمعتزلة وآخرون.

٣ ــ **عقلانية لاهوتية** (ولم أقل دينية هذه المرة) تعتمد على العقل فقط، لكنها تعترف بأهم فكرة دينية أعني الاقرار بوجود موجد ومنظّم لهذا الكون، وربما وجود خلود روحي وعالم آخر بعد الموت. وهذه متوفّرة أيضاً عندنا، من ممثليها الرازي الطبيب، وأبو العلاء المعري وابن الراوندي وآخرون.

٤ ــ **عقلانية لاهوتية** (ولم أقل دينية) تعتمد على العقل، لكنها لا تراه مناقضاً

للنصوص والعقائد الدينية إذا فهمت من الباطن، وإذا أُوّلت بمستوى الخطاب الفلسفي وليس العامي، ويمثل ذلك معظم فلاسفتنا تقريباً.

٥ ــ **عقلانية علمانية**، تقول بفصل الديني عن الدنيوي، وحصر الديني في علاقة فردية بين الإنسان والله، بشكل قريب من دعوات الإصلاح الديني الأوروبي مضافاً إليه فكرة «الحقيقتين»، والتي شاعت بعد ابن رشد في جامعتي باريس وأكسفورد، ومفادها أنك تؤمن بكل ما يوجبه العقل والعلم الطبيعي من جهة، وتؤمن من جهة أخرى بكل ما يقول به الدين، ومع وجود تناقض جوهري في الطرحين، يصل إلى حدّ نفي أحدهما للآخر، ولا أعرف ممثلاً لهذه العقلانية عند مفكرينا القدامى، ولا أدري إن كان يوجد مثل هذا عندنا اليوم.

٦ ــ **عقلانية عقلية خالصة**، تتجاوز كل سلطان أو سلطة سوى سلطة العقل وهذه أقسام: **عقلانية شكّية**. منهجها الشك، ولا شيء مقدّس ولا تقبل شيئاً إلاّ بعد عرضه على العقل والتمحيص الدقيق. ولا أجد لها ممثلاً عند فلاسفتنا ولا يدخل شك إلى الغزالي ضمن هذا الفريق، ولنا وجهة نظر شرحناها في أسباب شكه وحدود شكه وأسباب توجهه إلى الشام ونتائج هذا التوجه، عرضناه في أحد فصول كتاب لنا عن الغزالي[٢٧]. وهناك ضمن هذه العقلانية العقلية **عقلانية تجريبية أو وضعية** ترفض ما لا يدرك بالحس وترفض الميتافيزيقا، وتبشّر بانتهاء دور الدين والفن والفلسفة، وتبقي على العلوم الموضوعية، وعلى مهمة تحليل اللغة والكلام الفلسفي تحليلاً لغوياً منطقياً كأقصى مهمة لفلسفة اليوم والمستقبل. (وربما يقوم رفض ابن خلدون وتحريمه للفلسفة الميتافيزيقية، على أساس قريب من هذا الاتجاه وإن كان في توجهه الديني والاعتقادي ينتمي إلى الخط الديني الأصولي النصّي)[٢٨].

---

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) حول تحريم ابن خلدون للفلسفة على أسس تجريبية وضعية، انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، الباب ٦، الفصل ٣١: «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها،» ص ٤٢٩ وما بعدها و٤٤٦ ـ ٤٤٧، الفصل ٢١: «في علم الإلهيات،» ص ٣٩٢ ـ ٣٩٣ والفصل ١١: «علم التصوف،» انظر أيضاً: إيف لاكوست، **العلامة ابن خلدون**، ترجمة ميشال سليمان، ط ٢ (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨)، القسم الثاني، الأرقام (٤)، (٥)، ص ٢١٧ ـ ٢٤٤ حيث يبين أن نقد ابن خلدون للماورائية العقلانية أو الفلسفية على أسس من المذهب الحسي التجريبي، كان عملاً إيجابياً برغم أن دوافعه الأصلية هي دوافع دينية رجعية، على حد تعبير الكاتب، ومحمد عزيز الحبابي، «أصالة المنهجية عند ابن خلدون،» في: **مهرجان ابن خلدون، ١٩٦٢** (الدار البيضاء: ١٩٦٢)، ص ٩ وما بعدها.

وهناك شعبة ثالثة للعقلانية العقلية، هي **العقلانية النفعية أو الذرائعية**. ويوجد ممثلون لها في مسائل محددة، مثل موقف ابن رشد من قبول فكرة المعاد الدينية على أسس ذرائعية، وكذلك قبوله التصور الجسماني، والجهة لله، أيضاً على أساس ذرائعي، ولأغراض دينية بحتة، ولا مجال لتفصيل هذا هنا(٢٩).

٧ ـ **العقلانية الحقوقية** وأقصد بهذا تأكيد لوائح هيئته الأمم المتحدة ومنظماتها العالمية الأفق على حقوق الفرد في الاعتقاد والرأي الفردي بلا قيد ولا شرط. من الواضح على نطاق العالم العربي الحديث وجود مفارقة كبرى، فبينما تتجه حياتنا الاقتصادية والتشريعية والعملية عموماً من صناعات وزراعة وتكنولوجيا اتجاهاً عالمي الأفق، مهما كان الرأي الديني والمدافعون عنه، فنجد قوانين ودساتير الدول العربية بشكل عام، وكذلك بعض الدول الإسلامية، تأخذ كثيراً من الدساتير الغربية الحديثة، كما يُسمح باشتراك المرأة على قدم المساواة في الحقوق والواجبات، والخروج للعمل وخارج البيت، ويسمح بالبنوك والفوائد على الأموال المودعة، ويسمح بالحياة الاجتماعية وبيع الخمور وتصنيعها وما إلى ذلك من مجالات واسعة عملية وحياتية. نجد من جهة أخرى ان الحكومات العربية والإسلامية تواجه ضغوطاً شديدة من قوى اجتماعية ضد التوجّه العالمي الحرّ في حقوق الفرد، فيما يخص الرأي والنقد والاعتقاد. وسوف نشرح هذا في كلامنا عن العوائق ضد العقلانية اليوم.

خامساً ـ اشتراطات ومواصفات لعقلانية متوازنة متكاملة

العقلانية التي يشترطها الباحث، هي عقلانية تكاملية، تعددية، ذات مستويات مختلفة، وتخاطب الناس بخطابات متعددة أيضاً، تكاملية تفسح المجال لكل معقولية بشرط ألاّ تلغي واحدة منها الأخرى. المنهج التكاملي لا يعني أن يكون كل واحد منا تكاملياً، فذلك مستحيل، ولا يمكن أن نتصور وجود جميع المستويات وجميع العقلانيات أعلاه في فرد واحد، إلاّ في حالة انعدام كل تلك الخطابات والرؤى فلا يوجد أي منها، وهناك تصور آخر هو أن تَصُب كلها وجميعها في واحد، مثل هذا

---

(٢٩) حول تفصيل ذلك انظر: ابن رشد، «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة،» في: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨)، المسألة الخامسة من الفصل الرابع، ص ١٣٣ وما بعدها عن المعاد وكذلك أول الفصل الرابع، ص ٧٨ وما بعدها عن الجهة والجسمية بالنسبة لله.

ليس تكاملية، بل هو المذهب الكلي (توتاليتيريانيزم) (Totalitarianism) وهو منهج كل نظام يقوم على رؤية واحدة وهو منهج تسلطي أحادي مطلق. التكاملية هي وجود تنوعات ورؤى وتعددية فكرية والتكاملية هي مجموع هذه الرؤى والتعددية، في جو تعايشي وحتى صراعي، حواري، تتساوى فيه الفرص للوجود والدفاع والهجوم. صراع حضري تحضري، لا يقوم على التسلّط والقهر والهوى والافتئات على الآخر. التكاملية هي الإبقاء على كل تلك العقلانيات التي ذكرناها سابقاً، متمثلة في قطاعات أو أفراد، ولكلٍ حرية التعبير والوجود بقواه المعتمدة على قوة طروحه، لا بالاعتماد على قوى من خارجه، بما في ذلك السلطة السياسية، أو الجهل والتجهيل، والتضليل.

مبررات هذا الطرح التكاملي ما يلي:

١ ـ لما تقدّم من وجود أنواع العقلانيات، التي ذكرناها فيما تقدّم، وهي عقلانيات وتعددية عقلانيات ليست اعتباطية، بل تمثّل مواقع اجتماعية ودرجات اجتماعية، ومستويات، ولكل منها أسبابها وطروحها، ولا نقول تمثل طبقات فقط، فهذه التصنيفات الفكرية أوسع وأعرض من المستوى الطبقي، فهي موجودة حتى ضمن أفراد الطبقة الواحدة.

هذه العقلانيات هي مواقف، وتعبّر عن مواقف، محتملة الوجود، كلّها أو بعضها، في أي مجتمع بشري وتظهر أو تختفي وتقوى أو تضعف، ويظهر واحد منها أو يختفي ويقوى واحد منها أو يضعف ليس بشكل عشوائي اعتباطي، بل بحسب بنية هذا المجتمع أو ذاك ووجود أو عدم وجود جملة عوامل حقيقية، لا مجال لذكرها هنا، وهي في الغالب ليست واحدة، كما ان المسح الاستقرائي وحده كافٍ لمعرفتها هنا أو هناك.

٢ ـ أبعاد الواقع، الإنسان الفرد، أو الجماعة، فعالية الفرد أو الجماعة لا تستنفد ببعدٍ واحد. أبعاد الواقع ثلاثة. **الأول**: الحسّ والعقل، والتجريب والاستقراء، **الثاني** الحدس بأنواعه الصوفي، والفني والمنطقي، **الثالث**: الجانب الوجداني أو الانفعالي. وربما يدخل هذا في القسم الثاني، لكننا أردنا الإشارة إلى اتجاه في الفلسفة المعاصرة، يقول إنه ليس بالعقل والمنطق وحده يُفهم الإنسان أو يُستنفد فهماً وشرحاً، هناك بُعد آخر هو الجانب الانفعالي الوجداني المباشر، ولذلك ترى سوزان لانغر وهربرت ريد

وآخرون من الضروري إدخال التعليم الانفعالي المباشر، مثل أعمال الفن، لفهم الإنسان.

٣ ـ إنّ التكوين المسبق، تأريخية الفكر، حياته وأدواره، ما أسميناه البنية المكوّنة تأريخياً في الفكر الإسلامي، والعقلانيات التي أفرزها وأشرنا إلى بعضها مما هو متوفر فيها، لا بد أن يحسب حسابها، إنها واقع مؤثّر، سواء في القيم أو المؤسسات، أو اللغة والآثار والعبادات والطقوس والأعراف، بمعنى نظرية البنية الموحّدة، البنية هي هنا مثل كائن حيّ بجميع خلاياه وأعضائه؛ البنية المكوّنة تأريخياً هي بنية موحدة خاصة، تنتمي لمجتمع عربي ـ إسلامي، وليس لأي مجتمع، أفكارنا الآن وردود أفعالنا وأفكارنا تتأثر بهذا الواقع التأريخي والقيمي والمؤسساتي واللغوي والديني إلى آخر ما هنالك من جزئيات حضارة الإسلام والأمة العربية عبر عصورها حتى اليوم.

هذه البنية المموقعة لا يجب أن تفهم بمعنى قطع بنية عن أخرى، كما عند «شبنغلر» بل بمعنى وجود الخصائص القومية والوطنية التي ثبتت عبر العصور، وأصبحت واقعاً اجتماعياً حيّاً، وأبرز ظاهرة تدلّ عليه، وإن لم تكن الوحيدة، هي ان كل العقلانيات فيه يشغلها موضوع الألوهية والمشاكل الميتافيزيقية الأخرى، وحتى المنهج حيث المطلقية وأحادية الطرح والحقيقة، كما أنها كلها تحاول الإبقاء على النص والمرجعية القديمة سواء أكان هذا الاتكاء مظهرياً أو جاداً. بأسلوب آخر، نحن أمام «عقل» محدَّد أو موجَّه أو قلْ ما شئت في مقابل عقل وكفى، أو عقل مطلق. نعم يولد العربي الآن صفحة بيضاء لكنه يستمدّ بنيته العقلية والوجدانية من العقل الكليّ المبثوث في المجتمع، في اللغة وفي المؤسسات وفي القيم وفي العبادات وفي الجماليات وفي أشياء أخرى. ربما لا نشعر به، لكن حالما تبدأ محاولة عقلانية «صدامية» أو «انقلابية» أو «نوعية» تجد هذا الواقع المتبنّي واقفاً بكل قوة، وغالباً ما يجهز عليه، خصوصاً في فترات الركود والتخلف وسيادة المعقوليات المنغلقة.

٤ ـ فكرة البنية والعلاقة، كل جزء مرتبط ببقية الأجزاء. لا يمكن شطب شيء، ولا يمكن فهم شيء إلاّ من خلال الشبكة كلها، فلا انتقاء ولا تجزيئية، لا يمكن الإبقاء على «معقوليات» معينة وحذف أخرى. في دراسة التراث كل شيء يفسّر بديله ونقيضه، يطرح البعض الإبقاء على المعتزلة وابن رشد والجاحظ والتوحيدي وطرح الفلسفات الباطنية، المتأثرة بالغنوص كإخوان الصفا وابن سينا والغزالي ومعظم الحركة الصوفية، وقد أوضحنا في العديد من كتبنا وبحوثنا، بمثال دراسة مشكلة أصل العالم،

والجدال العنيف التكفيري بين المتكلمين والفلاسفة استحالة فهم أي فريق دون فهم الثاني، بكل التفاصيل الدقيقة[٣٠].

كما أوضحنا في كلامنا عن حكم البعض على فلاسفتنا القدامى بأنهم ماديون، كيف أن هؤلاء الدارسين وصلوا إلى هذه النتيجة لسبب قوي من بين أسباب أخرى ايديولوجية، هو منهجهم التجزيئي، وفصلهم أقوال الفيلسوف عن بنيتها الكلية، وعن مجموع فلسفته، وعدم فهم هذا الجزء من خلال السياق العام[٣١].

٥ ـ إمكانية الفهم المتعدّد الأشكال للنصّ، أياً كان النصّ، أو الموقف، ولا بدّ من فتح المجال للتأويلات التي جرت أو ستجري؛ على انه ينبغي كمنهج مشترك احترام النصّ بدراسته دراسة موضوعية حسب زمانه، وحسب لغة زمانه، ومن خلال كلية النص أي عدم اقتطاعه عن النصوص الأخرى كلها[٣٢]، (كأن تأخذ النصوص التي ظاهرها الجبر المطلق، وتترك النصوص التي ظاهرها حرية الإنسان ومسؤوليته).

٦ ـ الحرية بلا قيد ولا شرط، سوى شرط الموضوعية وعدم التهيب من طرح أي شيء، طالما يعتمد على العقل والحجة والدليل. وهذه مسألة جدالية، وقد وجدت

---

(٣٠) الممثلون للتجزيئية والانتقاء كثيرون، منهم: زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧١)، خصوصاً ص ٥، ٨١، ٨٨، ٩٥، ١٣٨، ١٣٤، ١٤٤، ١٢٦، ١٦٥، ٣١٢، كما أشرنا إلى تيزيني، ومروة، ومثلهم حسن حنفي، «موقفنا الحضاري،» ورقة قدّمت إلى: **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظّمته الجامعة الأردنية**، خصوصاً ص ٢١ وما بعدها، ومحمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، المقدمة كلها أو المدخل العام إلى ص ٦٧. هذا بالنسبة إلى متعاطي الفلسفة، أما بالنسبة إلى السلفيين والأصوليين، فهي سمة عامة تقريباً. أما بالنسبة إلى استحالة فهم طرف دون آخر فخير مثال على ذلك كتابنا: **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين**، حيث الجدال بين الفرقاء حول قدم وحدوث العالم بين متكلمينا وفلاسفتنا لا يفهم إلا من خلال الآخر، ومن خلال مصادر الفريقين وهي تمتد إلى الوراء وصولاً إلى الفلاسفة اليونان.

(٣١) مثال على ذلك دراستنا لموضوع «الفلاسفة العرب ونظرية تطور الطبيعة» حيث بيّنا خطأ ما يراه بعض الدارسين المحدثين من وجود نظرية تطور عضوية أي في الأحياء عند فلاسفتنا، على أساس منهج تجزيئي واقتطاعي وتلفيقي، لا يأخذ النص من خلال بنيته وعلاقاته بالكل وبأساس طرح المفكر وحركة العلوم في زمانه. انظر: حسام محيي الدين الآلوسي، «الفلاسفة العرب ونظرية تطور الطبيعة (١) و(٢)،» **آفاق عربية**: السنة ١٠، العدد ١ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥) والسنة ١٠، العدد ٢ (شباط/ فبراير ١٩٨٥).

(٣٢) أوضحنا هذا في دراستنا العميقة لمشكلة «الخلق» في القرآن الكريم والحديث النبوي والتفسير والمؤرخين، حيث اتضح أن النصوص حول المشكلة في القرآن لا علاقة لها بالفلسفة، وانها تعلم الصنع من مادة أولى هي الماء، وان جميع المذاهب الكلامية والفلسفية عبر تاريخنا حول أصل العالم، هي اجتهادات بشرية وقراءة بشرية للنص الديني، هي اجتهادات وتأويلات.

صعوبة تحليل الحرية وأبعادها، وضوابطها في كتابي **الفلسفة والإنسان** عندما لخصت كتاب جون ستيوارت **في الحرية**، ويمكن العودة إليه للتعرف على ابعاد المشكلة والاشتراطات الممكنة[٣٣].

الآن قد يرفع بوجه هذا التنظير من أجل عقلانية تكاملية اعتراضان:

الاعتراض الأول: إن تأكيدنا على «البنية» المكوّنة تأريخياً كواقع شبه ثابت ودائم الحضور إلى اليوم يعني عدم إمكان أي تغيير، وعدم إمكان تأثرنا أو تأثيرنا وشلّ تواصلنا مع غيرنا. فلا يمكن تجديد، ولا ظهور جديد.

والجواب: إنه لا تناقض بين وجود مثل هذا البناء العضوي وبين إمكان تغيّره على المدى الزمني الطويل. فهو نفسه تكوّن ـ كما أوضحنا ـ نتيجة عوامل داخلية وأخرى خارجية فلماذا نستبعد إمكانية تواصل تأثره وتأثيره؟ كل ما هنالك أننا نحاول تشخيص «عقلانيتنا» أو قل «عقلنا» العربي الإسلامي الكليّ مع تشعب مظاهره المكوّن تأريخياً، (وإصراري على هذه الجملة الأخيرة، لاستبعاد أي فهم ماهوي لعقلنا هذا، كجوهر ثابت وراثي بيولوجي إلى آخر ما يتصل بهذا)، أقول إننا نحاول تشخيص عقلانيتنا هذه حتى نفهم كثيراً من الظواهر التي نلاحظها، والآليات التي ستفعل فعلها عند الاتصال بالغير وفي أية محاولة للتجديد.

في محاضرة ألقيناها في ندوة أو محور عن «دور النخبة الثقافية في بناء ثقافة عربية مستقلّة»، أوضحنا ما يُسمى بقانون شاتليه القائل: «لكل بنية حيّة درجة من التماسك الداخلي يحفظ عليها بقاءها بوجه المؤثرات الدخيلة والخارجية، لكن ليس إلى «ما لانهاية». وإذا كان هذا يصدق على البنى العضوية فهو في رأينا ـ ناقلين قانون لاشليه إلى الحقل الاجتماعي ـ صادق على المجتمعات والحضارات والأفكار. وقارنا بين بنية الكائن البشري البيولوجية وانها ليست روسية أو أمريكية، وإنما هي حصيلة ما وصل إليه الإنسان عبر تاريخه الطويل، وبين حضارة الإنسان وإبداعاته واكتشافاته وانها هي الأخرى لها طابع إنساني عالمي. لكننا أكدنا على وجود خصائص للجماعات البشرية تتكون تحت ظروف معينة متشابكة فتكسبها عناصر وبنية اجتماعية

---

(٣٣) ناقشنا مع التلخيص كتابي: جون ستيوارت مل، **في الحرية** وكتاب هارولد لاسكي، **الحرية في الدولة الحديثة**، ووجدنا صعوبة عندهما وعندنا حول حرية بلا شروط، أو حرية بشروط. انظر: حسام محيي الدين الآلوسي، **الفلسفة والإنسان** (بغداد: دار الحكمة، ١٩٩٠)، الفصل السابع: «شرط الحرية،» ص ٢٢٧-٢٨٧.

ثقافية خاصة، متماسكة بحيث يمكن التحدّث عن ثقافة عربية وثقافة يونانية دون أن نفترض، أو أن نقع في مشكلات «الهوية» القومية أو «الهوية» الخاصة كجوهر ثابت ماهوي خارج التأثير، خارج التأريخ، خارج الإيمان، بل وجود هذه الهوية أو البنية هو كخاصية مؤقتة ومرنة لكن، على المدى الطويل[٣٤]. **وقلنا إنه عند دخول العام والعالمي في بنية ثقافية ـ حضارية خاصة، يكتسي العالمي والعام بعض الخصوصية، فعلينا ألاّ نخشى من التذويب.** إن الوافد سيتأقلم وسيصاغ ويتمثّل وفقاً للخصائص طويلة الأمد والتي مرت وامتحنت عبر أزمان طويلة بحيث أصبحت أشبه بالموروثات البيولوجية.

كما أوضحنا أن هذه الموروثات الاجتماعية ـ الثقافية ليست ميتة، إنّها هي الأخرى تتغير أفقياً وعمودياً باتجاه آفاق إنسانية وعالمية، تغيراً ليس قفزوياً مفاجئاً ولا مقلقاً. إنه سيجري وكأنه لا يوجد تبدّل إلاّ إذا رصدنا فترات طويلة. كما أوضحنا أنه لا بديل عن التداخل بين المحلي الوطني القومي، وبين العالمي، لكي تكون هناك حركة ونمو، وبدون هذه الثنائية بينهما لا يحصل تغيّر على المستوى الداخلي. وهذا ما حصل سواء في ظهور الحضارة الإسلامية بعد الفتوحات وحركة الترجمة، وهذا ما بدأ بالحدوث ببداية النهضة العربية الحديثة، ثم توقف لأسباب لا مجال لذكرها الآن[٣٥].

أما الاعتراض الثاني فهو: إذا كانت العقلانية التكاملية تدعو إلى تعايش كل اتجاهات العقلانية التي وجد منها ممثلاً في فكرنا والذي لم يوجد، فكأنك تقول بإبقاء كل شيء كما هو، فأنت تقرّر الأمر الواقع.

وجوابي: هذا فهم صحيح، أعني الاعتراف بعدم اعتباطية وجود هذه العقلانيات عبر تاريخنا، لكن ليس هذا هو المقصود. إنّ ما أقصد إليه من تعايش كلّ الاتجاهات والعقلانيات أن ما حصل فعلاً هو عدم تساوي الفرص أمام هذه الاتجاهات، وقد أوضحنا كيف كان ميزان القوى في الصراع بين العقل والنقل عبر تأريخنا وما مستواه، وهذا ما سنوضحه بشكل واضح على ضوء توزع القوى اليوم عند كلامنا عن المعوقات.

---

(٣٤) نديم البيطار، **حدود الهوية القومية: نقد عام** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢).

(٣٥) محاضرتنا في فندق ميليا منصور بعنوان: «دور النخبة في بناء ثقافة عربية مستقلة»، ضمن الحلقة الدراسية لاتحاد الأدباء والكتاب في العراق، ٢٢ ـ ٢٥ شباط/ فبراير ١٩٩٢، ونشرت في ثلاثة أعداد من جريدة **الجمهورية**: ١٩٩٢/٧/١٢؛ ١٩٩٢/٧/١٩، و١٩٩٢/٨/٢.

سادساً: صعوبات أمام العقلانية

يمكن إجمال هذه الصعوبات في تسع، ولن نشرحها جميعاً، فبعضها سبق بيانه، وبعضها بيّن بداية، وبعضها سيكفي معه سطور قليلة.

١ ــ **المرجعية الدينية والنصّ الديني**. سبق أن أوضحنا الفرق بين المنهج في الفكر الديني والمنهج في الفكر الفلسفي العقلي الخالص، وأشرنا إلى الصراع بينهما وما ولده من بنى فكرية، واليوم يبدو أن هذا الصراع يزداد ويتضّح بعنف، بخط مناقض لما حصل من تعايش بينهما في فترة النهضة العربية الحديثة أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين. الذي يحدث منذ منتصف هذا القرن وبشكل يزداد باطراد دخول عنصر الخوف. فقد تدهور مستوى التسامح الفكري في وطننا، وهبط الخط البياني لحرية الفكر هبوطاً حاداً في السنوات الأخيرة بوجه خاص، وأصبح كثير من الموضوعات التي كانت تناقش بسماحة وسعة أفق في أوائل هذا القرن بل في القرون الأولى الإسلامية، من الممنوعات، وتحول عصر النهضة العربية إلى عصر كبوة وارتداد متجهاً إلى أن يصبح انسداداً تاماً لأفقنا العقلي.

من أبرز مظاهر هذا الوضع تزايد الاتجاه إلى الاستشهاد بالنصوص الدينية لحسم أية مشكلة فكرية. إن آليات استخدام النصوص تتضمن عنصر كبح وتخويف، فإما أن تتقبل النصّ وإما أن تتحداه وتتحمل العواقب؛ وواضح أن هذا ليس أسلوب حوار يستطيع الفكر الفلسفي العقلي أن يشارك فيه لأن عملية التخويف الكامنة من ورائه تمنع الفكر منذ البداية عن ممارسة فاعليته، هنا يلجأ المفكر للتخلص من هذا الإحراج إلى الاستشهاد بالنصوص الدينية التي يجعلها تؤيده بالتأويل، لكن الفيلسوف عندما يتابع هذا المساق، فإنه يتخلّى عن طريقته ومنهجه أعني مناقشة كل شيء، حتى المسلمات والاستناد إلى لوغوس ذاته، وهو هنا يمارس فاعليته بشروط الطرف الآخر ومنهجه(٣٦).

وأحب أن أنبّه بشكل واضح إلى أنّ هذا التقرير عن حال الحوار وشكله لا يتضمن وليس من قصده أن يتضمّن أي غمز للطرح الديني أو للمنهج الديني، وإنما هو تقرير حال، تماماً كما لو قلنا إن الفكر الديني مهزوم مسبقاً طالما أنه يؤخذ هناك كفكر أرضي بشري، نسبي، وليس خارج الزمان. وربما كان المقصود من وراء كل

(٣٦) زكريا، «الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر» ص ٤٦ - ٤٨.

هذا التنبيه إلى صعوبة التفكير الفلسفي العقلي الخالص، وهذه الندوة موضوعة لدراسة إشكالية العقل العربي، وهذه واحدة من أهم المشكلات: كيف يكون عندك عقل عربي متحرّر وواثق من نفسه وهو لا يملك حتى فرصة الدفاع عن نفسه ومنطقه وطبيعته؟

وقد يقال: وما الحاجة إلى عقل هو لوغوس ذاته؟ بأمانة أقول ثمة نتائج كثيرة ضارة من فقدان هذا العقل، وواحدة منها الخطر الكبير في أنْ تحلّ الخرافة، وأي اعتقاد محل الاعتقادات الصحيحة، طالما افتقد مقياس المعقولية كلياً.

والخطر الآخر الأكبر هو الانزلاق من كلام الله إلى كلام الإنسان، وأن يُخلط أو أن يتعمد الخلط بين المصدر الإلهي للنص وبين التفسير الشخصي البشري، فيضفى على البشري القداسة والاحترام اللذان يعطيان للتعاليم الدينية الأصلية، ليس هذا كلاماً افتراضياً، بل إنه حقيقة مسلمة. إنّ النصّ الإلهي يتأثر بالذهن البشري، وهكذا يمكن أن ننزلق بسهولة من الإلهي إلى البشري، ويصبح النصّ جسراً نعبر منه إلى المواقف البشرية بكل أغراضها السياسية والإيديولوجية بما في ذلك الدعوات الدينية ظاهراً ذات البعد السياسي والباطني الخفيّ كما حصل في الماضي وفي الحاضر. وإذن فلا بد من معادل ولو بحدود من العقلانية والحرية والتسامح الفكري.

إنّ ما يظهر الآن من دعوات دينية متطرّفة يؤشر اتجاهاً مخيفاً يمكن أن ينتهي إلى نوع من الهيمنة الاستبدادية التي تغلق كل منافذ العلم والاجتهاد والرؤية العصرية، باتجاه فهم الدين فهماً شكلياً حول مظاهر العبادات مع ترك مضمونه الإنساني الاجتماعي، كما أن في هذه الدعوات ميلاً شديداً مبالغاً فيه لإدخال الدين والنصوص الدينية في الجزئيات الشديدة، والتي هي بطبيعتها قابلة للتغيّر وللتعددية وللاجتهاد، ومعظم هذا يوصل بوعي من أصحابه أم دون وعي، إلى إحلال التشريع البشري مكان التشريع الإلهي، فيتحول الدين وهو للجميع إلى رؤية مذهبية جزئية.

٢ ــ **البنية الفكرية التأريخية** كقوة صمود ومحافظة بوجه التغيير، وقد شرحنا هذا.

٣ ــ **الاستبداد السياسي**، وهو أمر واضح إذا نظرنا إلى خريطة الحكم في البلدان العربية. إن مَنْ يروض على اللامعارضة، وقول نعم دائماً، يقبل المواقف الاستبدادية في الفكر أيضاً.

٤ ــ **الأدلجة غير الموضوعية**. بعض الدارسين يرون أن عدم الأدلجة، أي عدم

فهم النصوص والمواقف باتجاه إيديولوجي معين - حسب إيديولوجيتك - هو حياد كاذب وأدلجة سلبية[٣٧]. أنا شخصياً أتحفّظ، من جهة أرى ضرورة الدراسة للواقع وللتأريخ وللتراث دراسة علمية موضوعية، حسب شواهد ووثائق، لا اعتباطاً، كما أنني أوافق أن الموضوعية الخالصة مستحيلة في الأمور الاجتماعية والفكرية والعقائدية، وليس كالعلم المفهومي، لكنني أرى أولاً أن يحرص الدارس على عدم إدخال إديولوجيته عمداً على أساس التبشير بها، فيعمد إذا كان اشتراكياً إلى فهم وتوجيه النصوص والأحداث والمفكرين القدامى فهماً مبالغاً فيه، بل ربما مختلقاً لتأكيد وجود اشتراكيته هذه هناك. وأرى ثانياً أن من حق أي إنسان أن يفعل هذا إذا أراد، لكن بشرط ألاّ يمنع غيره من أن يعطي رأياً مخالفاً، بل وحتى أدلجة مخالفة.

٥ ـ صعوبات تتعلق بآلية التواصل الحضاري: لا أحد يبدأ من الصفر، وهذه دعوة أوّل فيلسوف عربي وهو الكندي، وهي دعوة ابن رشد عند نضج واستفحال التواصل بيننا وبين الفكر العالمي، لكن الصعوبة الآن كبيرة، فمن جهة صعوبات اللغة أو اللغات، وضخامة المعين والعطاء الثقافي العلمي والفلسفي والفني ومن كل نوع، واتساع الثقافات العالمية وتنوعها من جهة أخرى.

٦ ـ التبعية والعالمية: ماذا يفعل «المحليّ» و«الوطني» و«القومي» في الميدان الثقافي، أو ثقافياً أمام عالمية الثقافة ووسائلها وآلياتها ودعاياتها، وبالذات أمام الغزو الفكري الموجّه، والمصنّع غالباً في الدوائر المخابراتية؟

كل ما أستطيع قوله إن هذا الخطر سيكون أكبر إذا لم نتحصن من الداخل، ولا تحصين إلاّ بتعدد ثقافاتنا، وبالحرية وأخذ المبادرة، والمصارحة، وفهم الآخر ثم مناقشته، أي أن المساند الأكبر لذلك الغزو هو الجهل والتجهيل والحصار الذي نفرضه على أنفسنا ثقافياً، كالنعامة التي تدخل رأسها في التراب عند الخطر. وينبغي عدم

---

(٣٧) معظم المبشرين بإيديولوجيات محددة يرون هذا، ومنهم السلفيون والماركسيون وآخرون، وعلى سبيل المثال، عادل ضاهر، «دور الفلسفة في المجتمع العربي،» ورقة قدّمت إلى: **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية**، الفصل الثالث، ص ٧١ وما بعدها. وعلى العكس من ذلك ما يراه باحث آخر في الندوة نفسها: أحمد محمود صبحي، «اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي (١٩٦٠ - ١٩٨٠)،» ص ١٠١ وما بعدها خصوصاً ص ١١٠ وما بعدها. ويمكن الإشارة إلى لفيف كبير من دعاة الأصالة والعودة إلى الأصول الدينية والمجددين الدينيين والمصلحين، حيث يمكن وضعهم في هذا الفريق، والقاسم المشترك بين كل هؤلاء على اختلاف منازعهم وغاياتهم، إلباس الماضي صورة حاضر يحبونه، أو إلباس الحاضر صورة ماضٍ يحبونه، مع منهج تجزيئي انتقائي تأويلي وربما تحكمي.

المبالغة في ردّ أخطائنا للآخر دائماً.

٧ ــ **الشوفينية والتقوقع.** من الواضح أن بديل العالمية في الثقافة قد لا يكون أحياناً الانجرار وراءها، وأقصد الثقافة الصهرية، التي تقضي على الجذور والخصوصية، فقد يكون البديل هو ردّ فعل نحو «التقوقع» و«الشوفينية» وربما الثقافة الرافضة المنغلقة تماماً والمنكفئة على نفسها، ضد أية حداثة ومعاصرة. المعادلة صعبة وعلينا أن نفعل كل ما هو ممكن لكي لا ننزلق من خوفنا على الذي «لنا» إلى معاداة كل ما ليس لنا. في الثقافة والعلم والحضارة، علينا أن نفرّق جيداً وبوضوح بين التاجر والسياسي من جهة وبين العالم والفنان والمفكر، هذه الأخيرة عالمية، محايدة، وإنتاج إنساني عام يحمله كالمشعل الأولمبي هذا أو ذاك، وإذن فعلينا ألاّ نطرح الطفل مع ماء الغسيل(٣٨).

٨ ــ **الثقافات الموكلة،** كما يسميها محمد عابد الجابري(٣٩)، أيّ عمل دوائر موكلة غربية، وذات إمكانات عالية على توجيه مفكري وثقافات الأمم الأخرى، خصوصاً في العالم الثالث، وغير النامي توجيهاً ضاراً. في الفترة الأولى، عندما كانت هذه الدول متأخرة، وهي أسواق للمنتجات ومواد خام للصناعات المستعمرة، وأياد عاملة رخيصة، بشّر المستشرقون(٤٠) الأول وآخرون بأن العقل السامي والعربي مثلاً عقل قاصر لا ينتج علماً ولا فلسفة وسموا رسالتهم رسالة الرجل الأبيض ومركزيتهم بالمركزية الأوروبية حيث تبدأ عندهم الحضارة والعلم والفلسفة والتنظير مع اليونان قفزاً إلى عصر النهضة الأوروبية. ولاحقاً عندما تقدمت بعض هذه الدول وسعت لأخذ مناهج الغرب وتكنولوجياتهم وعقليتهم التي بها استعمروا هذه الدول، راحوا يبشّرون بضرورة الاكتفاء بما لهذه المجتمعات من خصوصية وأصالة وحضارة سابقة؛ وواقع

---

(٣٨) الآلوسي، «دور النخبة في بناء ثقافة عربية مستقلة».

(٣٩) محمد عابد الجابري، «الثقافة العربية اليوم، ومسألة «الاستقلال الثقافي»،» ورقة قدّمت إلى: **وحدة الثقافة العربية وصمودها بوجه التحديات: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها المجمع العلمي العراقي بمشاركة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤).

(٤٠) حسام محيي الدين الآلوسي، **صور نقدية للاستشراق التقليدي والجديد، أو تطور الاستشراق وتطور النظرة إليه،** سلسلة الاستشراق؛ ٣ (بغداد: دار الشؤون الثقافية، ١٩٨٩)، حيث أوضحنا محاولة الاستشراق القديم التيئيسية من إمكان مشاركتنا في بناء أي فكر أو فلسفة أو علم أو حضارة، ثم المحاولات الجديدة للانغلاق على أنفسنا تحت فكرة «اننا لسنا بحاجة إلى الآخر» مع ذكر مفصل لأفكار ادوارد سعيد في كتابه **الاستشراق** ورد رودنسون عليه في كتابه **جاذبية الإسلام** وآراء جملة دارسين آخرين.

الحال أن الغرب لا يريد لهذه الدول أن تصل إلى المستوى العلمي والفكري الذي عنده، وآية ذلك أن يمنع تكنولوجياته وعلمه ومناهجه، ووسائله المادية الحديثة ويخفيها عن هذه المجتمعات.

هنا أيضاً علينا ألاّ نبالغ في الخوف من الآخر، وعلى العكس علينا أن نفلّيه بوسائله ومناهجه التي بها سَبَقنا وإلا بقينا وراءه بمراحل.

٩ ــ هناك قول يتزايد الآن يحاول أنْ يعيدنا إلى جو الحروب الصليبية مفاده أنه بعد انتهاء الحرب الباردة وانحلال الاتحاد السوفياتي، لم يعد الصراع بين الدول الكبرى أو بين الغرب والغرب صراعاً اقتصادياً، واتجه إلى أن يُحلّ الإسلام بديلاً عن الإيديولوجية الشيوعية، كطرف يتصارع معه الغرب وأمريكا ومن يتابعهما[٤١]. وأقول: صحيح أن ذهاب الاتحاد السوفياتي خفف الصراع أو الحرب الباردة، لكنه لم يخفف الصراع الفكري، سواء في الاقتصاد أو سواه. فلم يُقرّ أحدٌ أو قلْ لم يقرّ الجميع بأن الرأسمالية هي البديل الوحيد، وما زال هناك دول شيوعية، وأحزاب شيوعية وأحزاب اشتراكية، ودول اشتراكية، ومنظّرون من كل لون، وكأن المسألة مجرد مدّ وجزر. كما أن الصراع الفكري الفلسفي في مشكلات الفلسفة الكبرى، بين الاتجاهات الفلسفية من مثالية ومادية، ومؤمنين وغير مؤمنين، ومفسرين تفسيراً طبيعياً، وما فوقياً، أقول إن الصراع في هذه الحقول ما يزال قائماً ما بقي فكر وعقل وعلم واعتقاد. لقد كان الصراع بين الغرب والاتحاد السوفياتي صراعاً إيديولوجياً، قليله فقط يتصل بالفكر والعلم والفلسفة، وكثيره يتصل بالإيديولوجية والسياسة والمصالح وعمليات تسطيحية لجوهر الصراع بين المذاهب الفلسفية على أساس الحق والباطل والعقل وما ليس عقلاً.

وهكذا يستنتج البعض أن الصراع يتجه الآن نحو الإسلام كدين وهذا ما لا نقبله، صحيح أن كثيراً من الظواهر توضح صراعات متعدّدة من هذا النوع، لكن المستهدف ليس الإسلام كفكر، بل الدول والشعوب الإسلامية، أي المصالح المرتبطة بهذه الدول، النفط والأسواق وغيرها، والذي يقود هذا ليس رجال العلم والفلسفة الغربيون، بل حتى ليس رجالُ الدين في الأغلب عدا المرتبطين، بل هم أنفسهم السياسيون ودوائرهم المخابراتية ومن ورائهما الشركات العالمية والشركات متعددة الجنسية. إن عدم رصد هذا الأمر جيداً، وعدم الالتفات إلى حقيقة الصراع ومَنْ المطلوب، سيجعلنا نتصور أننا عدنا إلى الحروب الصليبية، ولكن الحروب الصليبية

---

(٤١) هذا ما يقرره الجابري في: الجابري، المصدر نفسه.

نفسها لم تكن صراعاً فكرياً دينياً في الأساس بل صراعاً اقتصادياً استعمارياً، صراع مصالح يتمظهر بمظهر التبشير الديني والصراع المذهبي. إن تشخيصاً يؤكّد على أن الصراع وملء الفراغ هو بحرب بين الغرب والإسلام هو تشخيص فيه غلط في التعبير، إنه صراع بين السياسات الغربية الاستعمارية الإمبريالية وبين شعوب ودول العالم الإسلامي، وليس صراعاً ضد الإسلام كدين أو كمؤسسة، لدرجة أنني أغامر فأقول إن هذه الدوائر توظّف أحياناً أطروحات الإسلام بشكلها المتطرّف المغالي المنغلق عند البعض كأحد الأسلحة في حربها ضد مصالح الشعوب الإسلامية. من جهة أخرى فإن الاستعمار الغربي ممثلاً في الولايات المتحدة وحلفائها لا يشنّ حروبه على مستوى الدول الإسلامية فقط، بل على شعوب العالم الثالث وبلدان أوروبية، تشاركه في الدين، أو في عدم كونها «إسلامية» كاليابان والهند والصين ودول شرق آسيا ودول أمريكا الجنوبية ومعظم افريقيا. إن مثل هذه الدعوة عن حرب غربية ضد الإسلام يشوه الصورة ويخفي معالمها، ويشجع على الانكفاء على أنفسنا ضد «الآخر» ورفض ليس سياسته فقط؛ بل وكل ما يمّت إليه من علم ومناهج وأمور عصرية وتوجهات عقلية، وغنى في جزئيات الحياة التي تحملها الحضارة الغربية اليوم، وبذلك نسهّل للغرب مهمته في إبقائنا في تخوم قرون غبرت.

خامساً: إشكالية الفكر والثقافة العربية: التربية وسيلة لمعالجة الاشكالية

شارع حسن الراوي (*)

مقدمة

الهدف الرئيس من الدراسة إبراز مكانة التربية العربية في الثقافة العربية، حفاظاً وتجديداً للتراث الثقافي العربي.

وتتّجه الدراسة بمحتوياتها وتشعباتها إلى محاولة الإجابة في شيء من الإيجاز عن هذه التساؤلات: ما هي الثقافة، وما أسسها وعناصرها؟ وما هي السمات البارزة للثقافة العربية؟ ما هي التربية وأسسها وعناصرها وأهدافها؟ وما هي العلاقة بين الثقافة والتربية؟ ما هي العلاقة بين الثقافة العربية والتربية العربية؟ وما موقع التربية العربية من الثقافة العربية؟ وما قدرتها على مجابهة إشكالية الثقافة العربية باعتبارها مخرجاً وحلاً للإشكالية؟

أولاً: الثقافة

١ ــ مفهوم الثقافة وأبعادها

للثقافة مفهومان، مفهوم لغوي ومفهوم اصطلاحي معنوي. فلفظة ثقافة لغوياً

(*) عضو المجمع العلمي العراقي.

كما يعرّفها القاموس المحيط: ثقف بضم القاف صار حاذقاً فطناً. وثقف الشيء بكسر القاف عرفه. ويقال ثقَّفت فلاناً بتشديد القاف هذّبته وأصلحته وسويت معوجه حتى صار مستقيماً حاذقاً فطناً فيما يقوله أو يفعله أو يراه.

أما تعريف الثقافة اصطلاحياً، فقد اختلف الباحثون والعلماء في تحديد المفهوم ولا يزال الغموض واللبس يكتنفان هذه الكلمة. فلقد حدّد بعض الباحثين الغربيين مفهوم الثقافة، وقصرها على الناحية الفكرية والقيمية والفنية للحياة (الجانب غير المادي)، وأطلق على الجانب المادي والتقني للحياة مصطلح (المدنية). أما العلماء الأمريكيون، فقد أعطوا مفهوم الثقافة عمقاً وسعة لتشمل الجانب المادي والتقني، والجانب غير المادي (الفكري والفني) لإنجازات البشرية.

ولعلّ التعريف الذي أقرّه المؤتمر العالمي بشأن السياسات الثقافية، المنعقد في نيومكسيكو عام ١٩٨٢، هو ما نعتمده في هذه الدراسة «فالثقافة هي جميع السمات الروحية والفكرية والعاطفية والمادية التي تميّز مجتمعاً بعينه أو فئة اجتماعية بعينها. وهي تشمل طرائق الحياة والتفكير والتقاليد والمعتقدات والفنون والآداب ونظام القيم». ويرى د .محيي الدين صابر أن البعد التاريخي عامل جوهري في مفهوم «الثقافة»، ذلك أن التراكم الكمي والنوعي أحد ديناميات الثقافة الأساسية، والتفاعل مع الواقع، إما تكيّفاً معه، وإما تجاوزاً له في امتداد مستقبلي، هو من الوظائف الحيوية للثقافة، وهو بعد من أبعادها. وهكذا فإنّ «الثقافة» في هذا السياق تعني مجموعة النشاط الفكري والفني في معناها الواسع، وما يتّصل بها من مهارات، أو يعين عليها من وسائل، وإن الثقافة لكي تظل نابضة بالحياة لا يمكنها أن تنطوي على نفسها، بل إن المبادلات هي التي تخصّبها. وأخيراً تشكّل الثقافة العلمية أكثر فأكثر جزءاً هاماً من ثقافة البشرية، وهي تسهم في إرساء طابعها العالمي[1].

٢ ــ عناصر الثقافة ومكوناتها

يرى د. محمد عمارة في كتابه **الغزو الفكري ــ وهم أم حقيقة** أنّ الفكر الإنساني - سواء أكان إبداعاً للإنسان المعاصر أم ميراثاً وتراثاً - ما هو مشترك عام لا يختص بحضارة بذاتها أو قومية بعينها، وما هو خاص يتميّز بالخصوصية والاختصاص

---

(١) محيي الدين صابر ومسارع حسن الراوي، **علاقة الثقافة بالتربية** (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩٣)، ص ٦ - ٧ مقتبسة من المؤتمر الدولي للتربية، الدورة ٤٣، اليونسكو، مكتب التربية الدولي، جنيف، ١٤ - ١٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢.

بذات الأمة وقوميتها. وإنّ التمييز في الفكر بين ما هو مشترك إنساني، وبين ما هو خصوصية حضارية إنّما تحكمه وتحدّده معايير موضوعية، فكلّ العلوم التي موضوعها الطبيعة، وظواهرها المادة، وخصائصها هي من قبيل الفكر الذي هو مشترك إنساني عام، وذلك لأنّ مناهجها تتميّز بالحياد العلمي، ولأن التجربة الملموسة بالحواس المادية هي السبيل لاكتشاف حقائق هذه العلوم، تلك الحقائق التي هي بنت الدليل، والتي لا تختلف باختلاف مذاهب وعقائد وأجناس وفلسفات المكتشفين. ومن ثمّ فهي لا تتغيّر بتغيّر القوميات والحضارات، بل هي واحدة على المستوى الإنساني. كما أنّ موضوعاتها ـ المادة وظواهرها ـ واحدة هي الأخرى، لا تختلف ولا تتغاير باختلاف وتغاير الحضارات.

أما الشق الآخر من الفكر الذي يدخل في صميم «الخصوصية الحضارية» التي تتمايز بتمايز الحضارات فهو ذلك الذي تكون النفس الإنسانية موضوعاً لعلومه وفنونه وآدابه. فهذه النفس الإنسانية التي تتميز مكوناتها وطبائعها ومفاتيح عوالمها، بتميز المذاهب والبيئات والفلسفات والمعتقدات، أي بتمايز الحضارات، لا بدّ وأن تتمايز علومها ـ سياسة واجتماعاً وفلسفة واقتصاداً سياسياً ـ تبعاً لتمايز مادة هذه العلوم.. فكما تميزت علوم «المادة» الثابتة بالعالمية فغدت حقائقها وقوانينها «مشتركاً إنسانياً عاماً»، تميزت وتتميّز علوم النفس الإنسانية بالخصوصية الحضارية التي تجعلها وثيقة الصلة بطبائع الأمم ومعتقدات الشعوب ومثلها وطرائقها في الحياة.

أما رالف لنتون (Ralph Linton) فقد قسّم الثقافة إلى ثلاثة عناصر أساسية: هي العموميات والخصوصيات والمتغيّرات.

فالعموميات هي ذلك الجزء من الثقافة الذي يشترك به أفراد المجتمع كافة. وهي تشكّل الأساس العام الذي تقوم عليه ثقافة المجتمع. وتشمل العموميات أسلوب التفكير وطرق المعيشة والعادات والمعتقدات والتقاليد والقيم. فجوهر المجتمع ولبه يتمثّلان في عموميات ثقافته ولبه. عموميات الثقافة وجوهرها يتمثلان في نظام القيم والقواعد الخلقية الذي يؤدي إلى التماسك الاجتماعي الضروري لبقاء المجتمع واستمرار وجوده. أما الخصوصيات الثقافية فهي بعض الأنماط السلوكية والعادات وطرائق التفكير والعمل والمهارات والممارسات الخاصة بجماعة معينة دون أخرى. والخصوصيات الثقافية ينفرد بها نوعان من الناس: هما: (١) أصحاب المهن المختلفة من معلمين ومهندسين وأطباء وصيادلة وعمال وزراع. (٢) جماعات الضغط الاجتماعي الذين يشغلون مراكز اجتماعية طبقية. وغالباً ما يتولّد الصراع بين العموميات والخصوصيات مما يؤدي إلى

انحلال المجتمع وتخلخله كما تظهر الخصوصيات الثقافية في الممارسات السلوكية للأقليات الموجودة في المجتمع متمثّلة بالعنصرية والعقائدية والدينية والطائفية. والمتغيرات الثقافية غالباً ما تمثل البدائل الوافدة أو المتجددة. وهي لا تنتمي عادة إلى العموميات الثقافية ولا إلى الخصوصيات ويشترك في المتغيرات الثقافية فئة قليلة من أفراد المجتمع. والمتغيّرات هي الأفكار وأسلوب الحياة اللذان لا يتفقان مع العموميات الثقافية للمجتمع. وتنشأ المتغيرات الثقافية من الاختراعات الجديدة، أو من تفاعل الثقافات أو من هيمنة ثقافة على ثقافة أخرى بسبب السيطرة السياسية، وما يصاحبها من غزو ثقافي يؤدي إلى الاستلاب والتبعية.

وفي بداية الأمر لا تقبل بالمتغيرات الثقافية كبدائل للعموميات إلاّ فئة قليلة من أفراد المجتمع، وتظل المتغيرات الثقافية في فترة تجريبية حتى إذا نالت قبولاً عاماً أصبحت من العموميات. أما إذا اقتصر استخدامها على فئة محددة فإنّها تصبح من الخصوصيات. وتشكّل البدائل والمتغيرات تارة العنصر النامي المتجدّد للثقافة، بينما تمثّل استلاباً ثقافياً وغزواً فكرياً عندما تعرض بالقوة والتسلط[٢].

ويرى د. ابراهيم ناصر[٣] بأنّ لكلّ ثقافة محتوى ثقافياً يتمثّل في الأفكار والمفاهيم والمعارف والقيم والنظم والعادات والتقاليد والأنماط السلوكية والفنون والآداب. وأنّ هناك خصائص عامة لهذا المحتوى الثقافي يميّزه عن غيره من الموجودات. ويمكن تلخيص خصائص الثقافة فيما يلي:

- الثقافة عملية إنسانية تخص الإنسان دون غيره ولا تشارك المخلوقات الحية الأخرى في هذه الخاصية.

- الثقافة عملية متغيرة أي أنها تتغيّر وتتحرك وتتطور، ويكون هذا التغير مع مرور الزمن واستجابة لحاجات الإنسان وإرادته.

- الثقافة عملية قابلة للانتقال أي أنها تنتقل من جيل إلى جيل في المجموعة نفسها من الناس وتنتقل من جماعة إلى أخرى أو من فئة إلى أخرى بواسطة الانتشار والاتصال والاحتكاك.

---

(٢) انظر: محمد عمارة، **الغزو الثقافي: وهم أم حقيقة** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص ١٧ - ٢٠.

(٣) ابراهيم ناصر، **مقدمة في التربية** (عمّان: دار عمار، ١٩٩٠)، ص ١٠٨.

ـ الثقافة عملية تحدّد أسلوب الحياة أي أنّها ترسم خطة حياة الأفراد ليسيروا في المجتمع دونما خروج عن المألوف وما تقبله الجماعة من أسلوب وطرق حياتية.

ـ الثقافة عملية رضى نفسي أي أن الثقافة تشبع الحاجات الإنسانية وتريح النفس، وترضي الضمير لأنها تشعر الفرد بأنه عضو مقبول في جماعة.

٣ ـ السمات البارزة للثقافة العربية

تؤكّد الخطة الشاملة للثقافة العربية(٤): بأنه حق من حقوق الأمم في الحياة منح ثقافتها القومية مكانها من الاعتبار، وتأكيد هويتها الثقافية بصفتها النواة الحية للشخصية الفردية والجماعية، والعامل الذي يحدّد السلوك ونوع القرارات والأفعال للفرد والجماعة، والعنصر المحرّك الذي يسمح للأمة بمتابعة التطوّر والإبداع مع الاحتفاظ بمكوّناتها الثقافية الخاصة، وميزاتها الجماعية التي تحدّدت بفعل التاريخ الطويل واللغة القومية والسيكولوجية المشتركة وطموحات الغد.

والهوية الثقافية هي في واقع الأمر جزء عضوي من فكرة الثقافة لأنها مهما اختلفت أنواعها، فإنّ التعبير عنها يظلّ ذاتياً بصورة من الصور. فالإبداع في أساسه... منافٍ للتكرار والنمطية، نابع من الذات الخاصة التي ابتدعته. وإذا كان ذلك حقاً فإنه من الحق أيضاً أن الثقافة دائماً عالمية من حيث الوظيفة لأنها تتجه لكلّ إنسان. فهي تنطوي على الخصوصية القومية من حيث الإنتاج، والعمومية الإنسانية من حيث الوظيفة. ومع هذا فإن الخصوصية الثقافية القومية شرط إيجابي لتحقيق التبادل الفكري في التعاون البشري لأنه إذا افتقدت الخصوصية اتّسم الإنتاج الثقافي بالمماثلة، ولم يعد ثمة منطق لفكرة المبادلة. وهكذا فإن العنصر الهام في الإنتاج الثقافي هو خصوصيته وأصالته أي هويته الثقافية التي تميّزه، والتي تتأبى على التقليد وعلى الاستلاب وتقوم على العطاء والإضافة الثقافية المتجددة.

إنّ الهوية الثقافية لكلّ أمة تقتضي **أولاً** وجود تراث روحي ـ مادي يشعر كلّ فرد أنه جزء منه، وأنه مكوّن له في الوقت نفسه... **وثانياً** وجود شخصية اجتماعية محدّدة تربط أفراد الأمة بعضهم مع بعض في لغة واحدة وعادات وتقاليد متشابهة، وخصائص في العمل والتذوق وفي الإبداع الفكري والفني متماثلة، ومنظومة من القيم

---

(٤) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، **الخطة الشاملة للثقافة العربية** (تونس: [المنظمة]، ١٩٩٠)، ص ٥٠ ـ ٥٢.

الروحية والأخلاقية والجمالية واحدة.

بهذا كانت ثقافة الأمة العربية قوام شخصيتها، والمعبر الأصيل عن تطلّعاتها، والدعامة الحقيقية لوحدتها الشاملة، وكان الحفاظ على تراثها وانتقاله بين الأجيال وتجديده هو ضمانة تماسكها ونهوضها بدورها الإبداعي المتجدّد.

وتتميز الثقافة العربية بخصائص كثيرة رافقتها وتطوّرت معها على الدهر، وأتاحت لها أن تواصل مسيرتها منذ القدم إلى الآن، وأن تسهم بشكل إيجابي حيّ في إغناء التراثين القومي والإنساني في مختلف عصورهما ومراحل تطورهما. وهذه الخصائص هي أبرز مكوّنات الهوية الثقافية العربية، وأقوى مظاهرها، وهي التي تكوّن ـ مع القيم ـ معالم أصالتها القومية وخصوصيتها بين الثقافات. ومن أهم هذه الخصائص:

أ ـ **عراقة الثقافة العربية،** فقد نشأت قبل ألوف السنين فوق الأرض العربية، وامتدت متنامية عبر الزمان والمكان، معبرة عن ذاتها، وفي عدد كبير من الحضارات، قبل أن تتّحد في النهاية في حضارة عربية إسلامية واحدة ذات ثقافة كبرى واحدة شملت الأرض العربية كلّها وما انضوى إليها من الحياة والناس.

ب ـ **إن هذه الثقافة ذات سمات إنسانية عالية،** ذلك أنّها منذ ظهورها، ومن خلال مختلف الحضارات التي أقامتها، كانت تحفل بقيم فكرية وأخلاقية واجتماعية ما انفكت الإنسانية تنشدها على الدوام وتأخذ بها، وما زالت تضعها في أوليات مبادئها واهتمامها. ومنها قيم الحق والعدل والمساواة والكرامة واحترام المعرفة وواجب التفكر في الخلق.

جـ ـ **إن لهذه الثقافة العربية سمة الشمول** إذ إنها لم تتجلَّ في الأدب والعلوم دون التقاليد، ولا في دنيا المادة دون آفاق الروح، ولكنّها شملت نواحي الحياة جميعاً، وظهرت في الفنون والطرز الشعبية ظهورها في التقاليد الاجتماعية، وتجلّت في العلوم والتشريع والفقه تجلّيها في النظام الاجتماعي والعمارة والتصوير وطرائق الفكر وألوان الآداب والتاريخ.

د ـ **إنّ لهذه الثقافة تطلعها الروحي العظيم.** ففيها ظهر تراث الأنبياء والرسل، إلى أن جاء الإسلام بالوحدانية. ثم كان تراثه بعداً أساسياً من أبعادها، ومنحها طابعها الذي ما تزال تتّسم به بين الثقافات، كما ان القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، فأضحت الثقافة العربية منذ ذلك الحين ثقافة عربية إسلامية، كما أضحت بالإسلام

ثقافة لكل مؤمن بهذا الدين على الأرض، ومن خلاله ثقافة للإنسانية جمعاء.

هـ - تفردت الثقافة العربية بين الثقافات القديمة **بقدرتها على استيعاب الثقافات الأخرى** دون أن تفقد شخصيتها وخصوصيتها، وإذا لم ترفض أخذ الكثير عن غيرها بحكم وساطتها التجارية بين الأمم المختلفة عصوراً طويلة رغم أصالة منجزاتها، فإنها أقامت حضارتها على الأسس الإسلامية العربية هاضمة في داخلها معظم ثقافات الأرض من فلسفة الإغريق وعلومهم إلى حكمة الهند وفكرها، إلى آداب الفرس ونظمها، وقد تفاعلت معها جميعاً دون أن تذوب أو تتشوه أو تفقد أصالتها بهذا التفاعل الخصب، وقد طبعت كل ذلك بطابعها العربي الإسلامي. وكانت هذه الثقافة العربية في النتيجة هي التي وصلت إلى الشعوب الأخرى من هندية وتركية وصينية وإفريقية. كل ذلك لأنّها كانت ولا تزال من أولى الثقافات العالمية التي تؤمن بالحوار الثقافي بين الحضارات، وتؤمن باحترام الإنجاز الإنساني في كل منها وتقدره.

و - إنّ هذه الثقافة العربية ذات وسيلة تعبير ندر أن تماثلها وسيلة منذ تكاملت أدواتها وأسسها قبل الإسلام، تبرهن على قدرة فائقة في التطور والنمو واستيعاب المبدعات الإنسانية والمستحدثات في مجالات العلم والتقنيات والفنون والآداب. وقد تمكن وما يزال يتمكن أبناء اللغة العربية والناطقون بها من توليد المشتقات، وإيجاد المفردات، والتعابير العربية السليمة التي تحيط بكل حاجاتهم التعبيرية. ويلحق بهذه اللغة طريقة تسجيلية مختزلة هي الكتابة العربية التي أخذت قرابة أربعين شكلاً في الرسم خلال العصور، وتقرأ كلّها بها. وأضحت طرائقها في الكتابة تزييناً فنياً وتصويراً ما بين أقصى الصين إلى أقصى الغرب.

ز - والثقافة العربية إلى هذا كلّه لم تبقَ جامدة على شكل واحد، وكانت على مرّ العصور قابلةً للنمو والإبداع والتطوّر المتجدّد، خلافاً لكثير من الثقافات الأخرى التي شاخت فلم تقوَ على مواكبة التطوّر البشري فانقرضت، أو جفّت فيها ينابيع الإبداع فبادت، ولم يبقَ منها شيء سوى الذكرى أو تجمدت قروناً طويلة على شكل معين فبقيت أسيرة قوقعتها إلى الأبد. إنّ هذه القابلية للتطوّر والتجدّد سمة لا تكاد تعرفها مع الثقافة العربية إلاّ الأقلية القليلة من الثقافات العالمية.

ح - وأخيراً بسبب هذا كلّه كانت الثقافة العربية وما تزال تصمد لجميع محاولات الاستلاب أو التشويه، أو الغزو الثقافي سواء أجاء من الاستعمار في شتى

صوره، أم جاء من الغزو (كالصهيوني الأجنبي) بكل أشكاله. إن أصالتها هي التي تقف حائلاً بإصرار وحيوية دون نجاح تلك المحاولات المدمرة، وهي التي تجعلها تجتاز بنجاح المعادلة الصعبة بين الحوار المتكافىء والأخذ الإيجابي عن الثقافات الأخرى وبين الرفض القاطع لمحاولات طمس الهوية وتشويه المعالم الثقافية العربية في الوطن العربي بعامة وفي الأرض المحتلة في فلسطين وخارجها بصورة خاصة.

ثانياً: التربية[٥]

١ ـ مفهوم التربية

للتربية مفهومان، مفهوم لغوي لفظي ومفهوم اصطلاحي معنوي[٦]: فلفظة التربية في العربية مشتق من فعل (ربا ـ يربو)، أي زاد ونما، ومن فعل (ربّى ـ يربّي) ومعناه نشأ وترعرع، ومن الفعل (ربّ ـ يرب) الشخص بمعنى أصلحه وتولى أمره وساسه وقام عليه ورعاه. وهكذا فالتربية عملية النمو والزيادة وعملية الرعاية والإصلاح.

أما مفاهيم التربية من الناحية الاصطلاحية فهي متعددة، تتفرّع كلّها من عملية النمو والزيادة، إلاّ أن أبعاد هذا النمو تختلف من عصر إلى عصر، ومن مجتمع إلى مجتمع، ومن مرب إلى مرب. فهي تعني التأكيد على تلقين المعلومات وإكساب المعارف، وتعني التدريب على المهارات، وتعني تنمية العادات كما تعني إعداد القوى البشرية المربية. وقد يضيق معنى التربية لتهتم بجانب واحد من النمو، كالنمو الجسمي للكائن الحي أو النمو العقلي أو النمو الروحي والأخلاقي. وقد يتسع معناها لتشمل كل نواحي النمو لشخصية الإنسان عقلياً وجسمياً وروحياً وأخلاقياً (عاطفياً). إنّها عملية تنمية القدرات الفردية لتحقيق تكامل شخصية الفرد وذاتيته في إطار اجتماعي وسياق عام.

٢ ـ أسس التربية وأصولها

لقد كانت التربية عملية عفوية حيث يتعلم الفرد الحياة ببساطتها من خلال

---

(٥) صابر والراوي، **علاقة الثقافة بالتربية**، القسم الخاص الذي أعدّه الراوي، ص ٢٢ ـ ٣١.

(٦) عبد الرحمن النقيب وصلاح مراد، **مقدمة في التربية وعلم النفس** (الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، اسيسكو، ١٩٨٩)، ص ١١ ـ ١٣.

تفاعله مع أقرانه وأفراد أسرته ومجتمعه، وعندما تعقدت الحياة أُوكلت مهمة التربية إلى مؤسسات نظامية، أخذت شكل المدرسة التي أصبحت ضرورة حياتية فردية واجتماعية لإعداد الأجيال الناشئة للحياة المستقبلية.

ويروي أ. جورج شهلا وزملاؤه(٧) أنّ الفرد يحتاج إلى التربية لأسباب جوهرية ثلاثة هي: (أ) كون العلم لا ينتقل من جيل إلى جيل بالوراثة، فالثقافة ليست ميراثاً بيولوجياً. (ب) كون الطفل مخلوقاً كثير الاتكال قابلاً للتكيف، ولعل السبب في ضعفه واتكاليته انه يولد قبل أن يتمّ نضجه وتكتمل قدرته على مجابهة الحياة. (ج) كون البيئة البشرية كثيرة التعقيد والتبدّل في جميع نواحيها المادية والروحية والاجتماعية، وكون العالم في تطور مستمر وسريع بسبب التقدم العلمي.

والمجتمع أيضاً بحاجة إلى التربية لأنها تساعده على سد حاجتين من حاجاته الأساسية هما: أولاً الاحتفاظ بالتراث الثقافي ونقل الثروة الثقافية من جيل إلى جيل، يربط الحاضر بالمستقبل. ولولا هذا الحفظ للتراث لعاد المجتمع إلى همجيته وبداوته. وثانياً تعزيز التراث الثقافي وتجديده بربط الحاضر بآفاق المستقبل لمساعدة الفرد على تكييف نفسه وفقاً لعالم الغد والاستعداد لحياة أفضل.

فالتربية بصفتها عملية نمو، والمدرسة كمؤسسة اجتماعية، لا تنشأ في عزلة بل هي كالكائن الحي تستمد أصولها ومبادئها وأسسها عبر تطورها التاريخي من العلوم المختلفة، كالفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الحياة والفسلجة. ويمكن تلخيص أسس التربية وأصولها بالتالي:

ـ **الأسس الفلسفية:** لقد كانت الأسس الفلسفية هي الموجهات الفعلية للعملية التربوية. فالتأملات الفلسفية والنظرية سبقت حياة الإنسان الاجتماعية والسياسية، فحددت معالم المجتمع والفرد وفحوى الوجود والهدف من التربية. ولقد تعدّدت المدارس الفلسفية، فأصحاب الفلسفة المثالية يؤكدون على أن الهدف من التربية هو التهذيب الخلقي وغرس القيم الروحية. ولهذا تهتم التربية المثالية بالآداب والقيم الروحية والأخلاقية التي نجدها في العلوم الإنسانية، بينما يرى أصحاب الفلسفة الواقعية في التربية، أن الهدف من التربية الإعداد للحياة بإكساب المتعلم الخبرات والمهارات ذات الصلة بالمجتمع، وبذلك انصب اهتمامهم على العلوم التجريبية والعملية

(٧) جورج شهلا، عبد السميع حربلي والماس شهلا حنانيا، **الوعي التربوي ومستقبل البلاد العربية** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٠)، ص ٢١ - ٢٦.

دون الآداب والعلوم الإنسانية.

ـ **الأسس النفسية والبيولوجية للتربية:** لقد كانت الأسس النفسية للتربية ثورة على النظرة التقليدية لطبيعة الفرد مما جعل علماء التربية يهتمون بالمتعلم من حيث مراحل نموه وحاجاته وميوله وقدراته والفروق الفردية ـ النفسية والعقلية والجسمية بين المتعلمين. كما حددت الأسس النفسية عملية التعلم عند الإنسان من حيث قوانينها ونظرياتها وشروط التعلم الصحيح لديه مما ساعد على انتقاء طرائق التدريس الجيدة واختيار مادة التدريس والمناهج المناسبة للمتعلم ومراحل نموه.

ـ **الأسس الاقتصادية للتربية:** تؤكد الأسس الاقتصادية على أن التربية لم تعد استهلاكاً وترفاً وخدمات، بل أصبحت استثماراً منتجاً وعمراناً بشرياً له عائد اقتصادي ملموس. فالعلاقة بين الاقتصاد والتربية قوية جداً، فالعامل الاقتصادي وما يرصد للتربية في الميزانية من العوامل المؤثرة في تحديد محتوى التربية وسياساتها. والناتج التربوي في إعداد القوى البشرية المؤهلة أصبح عماد الاقتصاد ورأس المال الحقيقي للنظام الاقتصادي. إنّ أي خطة تنموية اقتصادية لأي نظام اجتماعي لا تأخذ التخطيط التربوي ـ كماً وكيفاً ـ بنظر الاعتبار، هي خطة فاشلة لا حظّ لها من النجاح.

ـ **الأسس الاجتماعية للتربية:** لقد أثرت الاتجاهات الاجتماعية الحديثة وما تضمنته من فكر اجتماعي وفلسفة اجتماعية على التربية أهدافاً ومحتوى. فالتربية لا تقوم في فراغ بل تضرب جذورها في أعماق الأرضية الاجتماعية، فهي كالنبتة لا تعيش إلاّ في بيئتها. وتجسد التربية حاجات المجتمع وطموحاته وتساهم في حل مشكلاته لأنها في طبيعتها مؤسسة اجتماعية تحدّد طبيعة المجتمع وثقافته، أهدافاً ومحتوى، تأصيلاً ومعاصرة. وليست وظيفة التربية وظيفة فردية تقتصر على تحقيق تكامل الشخصية والذاتية بل هي بالأساس وظيفة اجتماعية تخدم أغراض المجتمع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

ولقد أصبح التغيير الاجتماعي هدفاً مهماً من أهداف التربية، لأنّ الحياة متغيرة باستمرار. وما على التربية إلاّ أن تساير التطور والتغير مع الحفاظ على التراث الثقافي وقيم المجتمع. إنّ على التربية أن توفق بين مبادىء الأصالة والمعاصرة، بين ثوابت المجتمع من قيم وفضائل، وبين المتغيرات العالمية وما تفرزه الحضارات من تقدم علمي وثورة تكنولوجية.

٣ ـــ السمات البارزة للتربية العربية

إذا كانت التربية بالمفهوم الحديث هي تنمية قدرات الفرد الجسمية والعقلية والوجدانية لتحقيق تكامل شخصيته وذاتيته في إطار اجتماعي، وسياق عام، وإذا كانت التربية الحديثة تستمد أصولها ومقوماتها من الأسس الفلسفية النظرية والأسس النفسية والبيولوجية والأسس الاجتماعية والثقافية والأسس الاقتصادية والتنمية الشاملة، وإذا كانت أهم السمات البارزة للتربية الحديثة قدرتها على المساهمة في التغيير الاجتماعي والبناء الحضاري، فالسؤال الذي يطرح نفسه: أين تقع التربية العربية من هذه الحداثة، مفهوماً وأسساً وسمات؟ إنه على الرغم مما شاهدته التربية العربية وأنظمتها من إصلاحات وتحسينات بالتوسّع الكمي الملحوظ والتجديد في النوع والتجويد في الكيف، فإننا بكل موضوعية لا نجافي الحقيقة والواقع إذا نفينا بصورة عامة صفات الحداثة والمعاصرة والأصالة عن التربية العربية من حيث مفهومها وأسسها وسماتها. فالتربية العربية تعني التعليم، والتعليم في البلاد العربية تغلب عليه الصبغة النظرية الأكاديمية التي تؤكد على اكتساب المعارف والمعلومات وتقلل من شأن كيفية التفكير والاهتمام بالجوانب العملية والمهنية. ولا يزال الهدف من التربية العربية المتمثلة بالمدرسة ونظامها التعليمي يتجه على الأغلب نحو إعداد فئة من الموظفين لتصريف شؤون الدولة وتنفيذ سياسة النظام الحاكم. فالفكر التربوي، بما فيه الأسس النظرية التي استندت إليها الأنظمة التعليمية في البلاد العربية في مجملها، فكر مقلد مقتبس من الغرب، يعاني الاغتراب ويعوزه التجديد والأصالة والوظيفية والتجريب. والتربية العربية لا يمكن أن تساهم في البناء الحضاري والتغيير الاجتماعي إلا باعتمادها الأسس العلمية والأسس الاجتماعية، وبأن تكون خططها مرتبطة بخطط التنمية الشاملة، بتأكيدها على ذاتية الفرد العربي وتكوين شخصيته المتكاملة، جسماً وعقلاً ووجداناً في إطار اجتماعي وأرضية عربية ممتدة الجذور في ثقافتها الأصيلة العربية الإسلامية، متطلعة إلى آفاق مستقبلية طموحة، ساعية إلى تحقيق الأهداف القومية المتمثلة في الوحدة والديمقراطية(الحرية والعدالة الاجتماعية) في سياق المتغيرات العالمية في مجال التقدم العلمي والثورة التقنية (التكنولوجية).

ثالثاً: العلاقة بين الثقافة والتربية

يصعب الفصل بين مفهوم الثقافة ومفهوم التربية، ولم يكن من باب الاعتباط أن يستخدم اليونانيون لفظة واحدة (بياديا Piadieu) للدلالة على الثقافة وعلى التربية

معاً، وأن تكون كلمة الثقافة في اللغة اللاتينية تطلق على تثقيف العقل(٨). فبين التربية والثقافة من وشائج الترابط والتداخل ما تتبادلان به التأثيرات سلباً وإيجاباً. فكل تقدم في إحداهما يؤثر إيجابياً في مسار الأخرى، والعكس صحيح. إن المهمة الأساسية لأية ثقافة إنما تتمثّل في التربية لأنها العامل الموجه للتنمية الثقافية والأداة الفعالة لنقل الثقافة ورفع مستواها وتعزيز الذاتية الثقافية. والثقافة في الوقت نفسه تغذي التربية وتشكل قوامها الفكري والخلقي في رسم سياستها وصياغة أهدافها وتحديد محتواها ومضامينها.

ولعل أهمية المبادىء التي يمكن أن يسترشد بها في تحديد الدور الثقافي للنظم التربوية ومضمونها تتلخص بمبدأ الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان وتعزيز القيم الأخلاقية والاجتماعية وتحقيق المساواة بين الجنسين ومعرفة المرء لثقافته واحترامه لها والاهتمام بالبيئة(٩).

ولقد أظهر المؤتمر الدولي للتربية في دورته الثالثة والأربعين بمدينة جنيف من ١٤ ـ ١٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢ أن التربية في معظم بلدان العالم تهتم بتنمية المعرفة والعلوم أكثر من اهتمامها بالتربية الأخلاقية والقيمية والفنية والجمالية، مما حدا بمؤتمر التربية الدولي إلى إصدار توصيات تؤكد ضرورة توسيع أفق المدرسة لاستيعاب التنمية الثقافية وما تتضمنه من تنشيط لملكة الإبداع الفني والتذوق الجمالي وتأكيد القيم الخلقية والتنشئة المدنية والأدبية(١٠). وفي مجال رسم السياسات التربوية في علاقتها بالثقافة دعا مؤتمر التربية الدولي إلى تعزيز خمسة أنواع من الثقافة في آن واحد هي:

١ ـ ثقافة لغوية تشكل وسيلة لكل فئة للتعبير عن ذاتيتها وللتأكيد عليها في الوقت نفسه بصفتها وسيلة للتواصل مع الآخرين وللتوصل إلى عالم المعرفة.

٢ ـ ثقافة علمية، تنقل المعارف المكتسبة بالفعل، وتحفز في الوقت ذاته البحوث الشخصية والملكات الإبداعية.

٣ ـ ثقافة اجتماعية تشمل معرفة كل شخص ببيئته وبجغرافية بلده وتاريخه

---

(٨) إسهام التربية في التنمية الثقافية، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة، الدورة ٤٣، مكتب التربية الدولي، ١٤ ـ ١٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢.

(٩) انظر: المصدر نفسه، متد/ مدت ٤٣، ص ٣ ـ ٩.

(١٠) انظر: المصدر نفسه، متد/ مدت ٤٣، ص ٣ ـ ٧.

وعاداته وتقاليده، بالإضافة إلى طريقة تنظيم المجتمع مما يسهم في عملية التنشئة الاجتماعية ودمج الفرد بالمجتمع.

٤ ـ ثقافة فنية وجمالية تنمي لدى كل فرد الحس الجمالي والخيال والوجدانية والميل الإبداعي.

٥ ـ ثقافة أخلاقية وروحية لا بد منها لفتح أكثر الصفات إنسانية لدى المرأة والرجل.

ولقد أبرزت استبانة وزعت على الدول الأعضاء في منظمة اليونسكو أهمية إعطاء الأولوية في السياسة الثقافية للمجالات التالية: تعزيز الذاتية الثقافية، وصون التراث الثقافي الوطني، وتقويم الروابط بين مختلف الفئات الاجتماعية الثقافية التي تقطن في البلد الواحد، وزيادة المعارف، وتعلم احترام ثقافات الأمم الأخرى، وتنمية التبادل الثقافي واللغوي مع البلدان الأخرى، وتنمية القيم الخلقية والأدبية، وتعزيز التربية من أجل الديمقراطية، واحترام حقوق الإنسان، وتعزيز التربية الفنية، وتنمية الملكات الإبداعية لدى الدارسين، وتعزيز محو الأمية والتعليم الأساسي، وإتاحة فرص ممارسة الأنشطة الثقافية للمعوقين.

لا يقتصر دور التربية على الأخذ بهذه المبادىء والتوصيات والاسترشاد بها في تحديد السياسة التعليمية وصياغة الأهداف والمحتويات فحسب، بل يتعداه إلى التحليل النقدي للثقافة وأصولها من أجل الحفاظ عليها وتعزيزها وتنقيتها. فلكي تسهم التربية في تنمية الثقافة ينبغي أن تتجاوز دور الناقل المتلقي إلى دور المحلل النشيط والناقد البناء.

وهكذا تبدو العلاقة بين الثقافة والتربية علاقة عضوية متينة، وما على الجهات المختصة التربوية والثقافية الحكومية وغير الحكومية إلاّ أن ترعاها حق رعايتها فتنسق سياساتها، وتكثف جهودها في تكامل وانسجام لبناء الشخصية المتكاملة المتوازنة للإنسان ـ جسداً وعقلاً وروحاً ووجداناً ـ بتلبية حاجاته المادية والفكرية والروحية.

رابعاً: الثقافة العربية وعلاقتها بالتربية

لقد أكّدت الخطة الشاملة للثقافة العربية أن الثقافة وحدة كيانية متصلة بصميم تكوين كل أمة، وتمثل نسيج حياتها الإنسانية وجوداً وحركة وتوظيفاً، وهي الضمير الجماعي لها والناظم لتماسكها ولإرادتها الكلية، والثقافة تمثل الصورة المتميزة للأمة

وترتسم عملياً في:

١ ـ تراث الأمة المادي والروحي الذي يشكّل خصائصها وقيمها وصورتها الحضارية عبر العصور.

٢ ـ سلوكها الحياتي وإبداعها المتصل المتطور ومثلها العليا المحركة.

٣ ـ طموحاتها المستقبلية وما تتخذه لنفسها من أهداف إنسانية من تطلّع للغد.

والثقافة العربية ـ مثلها كمثل أية ثقافة أصلية أخرى ـ ثنائية الدور، أي انها ذات وظيفتين مترابطتين قومية وإنسانية، فهي: وسيلة وحدة الأمة لأنها هي التي تنسج وحدة التكوين الداخلي فيها، وتجمع أفرادها على الالتزام بمصيرها التضامني المشترك، ووسيلة تأكيد للذات وللتميز عن الآخرين، ووسيلة أمان واطمئنان لأفراد الأمة الواحدة، ووسيلة دفاع وصمام أمان في اللحظات المصيرية لأنها آخر ما يمكن انتزاعه من النفوس.

إنّ الثقافة العربية، تظل واحدة من أعرق ثقافات الدنيا في الزمان، وأوسعها امتداداً في المكان، وأكثرها غنى في العطاء القومي والإنساني على السواء، إذ إنها غذّت وما تزال تغذي بقيمها وإبداعها الأجيال منذ أقدم قرون التاريخ، فقد كانت واحدة من ثقافات قليلة أخذت الصفة العالمية قبل العصر الحديث سواء في جمعها ثمرات الحضارات التي سبقتها وتمثلها، أو في انتشارها ونفاذ قيمتها ومفاهيمها إلى أكثر الشعوب المتحضرة في عهدها.

ولقد قامت جذور هذه الثقافة على الإسلام وكان دورها في إطار الثقافة العالمية على الدوام دور إبداع وإضافة وعطاء، وظلت رغم خصوصيتها ثقافة إنسانية شاملة لا تقتصر على تراثها الإسلامي فحسب، وهو ذروة عطائها، بل وبما تمثلته وبما تجاوزته من عناصر الحضارات الأخرى أيضاً، وبلغتها العربية التي ظلت لغة العالم فكراً وعملاً واقتصاداً وسياسة وحضارة ثمانية قرون، وهذا يعني أنها بالإضافة إلى دورها القومي ذات دور عالمي أيضاً. فهي ثقافة كونية ذات بعد إنساني تشجع التفاعل الحضاري الإيجابي وتمارسه وتدعو إلى التقارب والتعاون بين أبناء البشر على الخير. ولقد كانت الثقافة العربية وما تزال كغيرها من الثقافات الأصيلة الأخرى، ذات وظيفة تاريخية في توحيد الأمة العربية في الوجدان العميق ومنابع الإبداع ومناهج التفكير وتحديد معالم الهوية والانتماء العربي.

وعلى الثقافة العربية أن تواصل دورها في الحياة القومية المعاصرة المستقبلية، متجهة بالخصوص إلى(١١):

(أ) زرع الثقة والأمل في نفوس الجماهير العربية من جديد بعد ما أصابها من الهزائم والنكبات والإحباطات، فبدون الثقة بالذات والأمل، في الغد لا يمكن فعل شيء ذي بال لإخراج الوطن العربي من واقعه السيء الحالي.

(ب) وضع الأسس الفكرية للطفرة الحضارية النوعية التي تحتاجها هذه الأمة في هذا العصر دون التفريط في القيم الروحية والقومية والإنسانية التي تصوغ ذاتها وهويتها وتغني عطاءها الحضاري.

(ج) إعادة تأكيد المحاور الأساسية والأهداف الكبرى للأمة العربية التي دار حولها نضال الشعب العربي منذ عصر النهضة وهي:

* الاستقلال والتحرر في مواجهة الهيمنة الأجنبية والاستلاب.
* الوحدة القومية في مواجهة التجزئة والإقليمية الضيقة.
* الديمقراطية والشورى في مواجهة الاستبداد والقهر.
* العدالة الاجتماعية في مواجهة الاستغلال.
* التنمية الذاتية في مواجهة التخلف والنمو المشوه.
* التعريب في مواجهة التغريب والغزو الثقافي.
* الحضور القومي بين الأمم والإبداع والإنتاج في مواجهة حضارة الاستهلاك والتقليد.

هذه المحاور إنما تطرح كعناصر عضوية مترابطة في مشروع قومي حضاري كبير، والثقافة بكل رموزها التعبيرية وقدراتها التعبوية وشحناتها الوجدانية جزء لا يتجزأ من كل محور، وهي التي تعطي المشروع كلّ قوته المعنوية وإطاره العقلاني والحضاري وهي التي تحقق فيه التوازن بين قيم الحركة في التجديد وقيم الثبات في المحافظة بحيث لا تطغى واحدة فيها على الأخرى وبحيث لا تستقطب الجماهير العربية وتضعها في خصام مع الزمن: فريق يخاصم الماضي وفريق يخاصم المستقبل.

---

(١١) انظر: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، **الخطة الشاملة للثقافة العربية**، ص ٤٧.

خاتمة

بعد هذا العرض لماهية الثقافة العربية، جذوراً تاريخية ومحاور أساسية، وسمات مميزة ورسالة حضارية، نرى أن الضرورة تستدعي التعرف على موقع التربية العربية من هذه الثقافة وعن مدى توظيف التربية لتنمية الثقافة العربية. وعلى الرغم من التباين في موقف الأنظمة التعليمية من الثقافة العربية من حيث الكم والكيف، فإننا نرى بصورة عامة أن الأنظمة التعليمية العربية لم تنصف هذه الثقافة الغنية بتراثها محتوى ومنهجاً، ولم تعطها حقها في التربية السائدة في الأقطار العربية.

إن إسهام التربية في التنمية الثقافية العربية يمليه بإلحاح مخاض التحوّلات الحضارية التي يشهدها العالم. فالبشرية تعيش اليوم خواتم القرن العشرين بكل حصاده المعرفي والعلمي والتقني، وهي تقف على عتبة القرن الحادي والعشرين بكل آفاقه. وهي بين القرنين تخوض غمار رحلة عاصفة في عالم متغير سقطت فيه القيم وتلاشت المثل أو كادت، وأصبح الإنسان، في أغلب الأحيان، رهينة للحضارة التي ينتج وضحية للآلة التي يبدع. وفي هذا الواقع ما ينذر بالخطر المحدق بالبشرية جمعاء ذلك أن سقوط القيم هو سقوط الإنسان وبالتالي سقوط الأمم والبشرية جمعاء.

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت ... فإن همُ ذهبت أخلاقهم ذهبوا

فحتى لا تذهب هذه الأمم تحتاج البشرية إلى أن تشق طريقها نحو القرن القادم في استقامة واتزان، وتحتاج أن تتزود لرحلتها الحضارية المستقبلية برصيد من القيم والمثل التي بها يكون الإنسان إنساناً وتتعزز أهليته للسيادة في الأرض.

ولا شك أن تحصين الإنسان فكرياً وتزويده بأسباب المناعة الخلقية هو عمل تقترن به التربية والثقافة أيما اقتران. وتؤكد ثوابت الثقافة العربية على القيم الأخلاقية والمثل العليا التي هي أساس أية ثقافة وجوهرها.

وتظل الديمقراطية والشورى والحرية والعدالة الاجتماعية والمساواة، من تلك الثوابت والمبادىء الأساسية والقيم الاجتماعية التي يجب أن تسترشد بها التربية العربية في صياغة أهدافها ورسم سياساتها، لأن نجاح التربية في البلاد العربية مرهون باعتماد هذه الأسس الاجتماعية والأخذ بهذه المبادىء الحضارية. فبها تكون التربية العربية أداة ناجحة في تنمية الثقافة صانعة للحياة ممهدة للمستقبل ومشاركة في صياغة الحضارة الإنسانية المعاصرة. وهذا التصور يستدعي السعي الجاد لتنمية الثقافة والتربية العربية

معاً، ووضع كل منهما في خدمة الأخرى وتحقيق التوازن الأمثل بينهما من خلال تحقيق قومية المعرفة وديمقراطية التعليم بالتوسع في استيعاب كل الأطفال العرب في المدارس، وتعريب البحث والتعليم العالي، ومحو الأمية واحترام حقوق الإنسان العربي، وابتغاء السبل الكفيلة بضمان الأمن الثقافي القومي وتعزيز القيم الأخلاقية والفضائل العليا وتأكيد الذاتية الثقافية والتذوق الجمالي والأدبي والفني.

وهنا يلتقي مفهوم حق التربية للجميع بمفهوم الثقافة للجميع، الذي أصبح شعار العالم ومطلباً شعبياً مشروعاً، مما يقتضي التأكيد أكثر فأكثر على ضرورة التنسيق والتكامل بين الأجهزة التربوية والأجهزة الثقافية. فليست الثقافة والتربية بالمجالين المتوازيين ولكنهما مجالان متداخلان وعلاقتهما تبادلية لما بينهما من ترابط وثيق، وعلى أساس هذا الترابط فإنّ تنمية أي منهما تنعكس بالضرورة على الأخرى. وإذا كانت التربية هي الوسيلة المثلى لنقل الثقافة القومية وتعزيز الثقافة الذاتية، فإن الثقافة هي التي تغذي التربية وتشكل قوامها الفكري والخلقي... فكما تكون للثقافة رسالة تربوية أساسية، تكون للتربية رسالتها الثقافية الأساسية، والرسالتان وجهان لحقيقة واحدة غايتها كمال الإنسان(١٢).

وتحقيق رسالة التربية في التنمية الثقافية العربية والأمن الثقافي يعتمد على العامل السياسي وماهية نظام الحكم وفلسفته، فكيفما تكن سياسة الحكم وفلسفة الدولة تكن فلسفة التربية وسياستها التعليمية.

ولعلنا لا نغالي الحقيقة ولا نجانب الواقع إذا ما اعترفنا وبموضوعية بأن أنظمة الحكم السياسية في أغلب الدول العربية في مراحلها المتعاقبة قد أفرزت أنظمة تعليمية في جوهرها وفي عموميتها قطرية وليست قومية، غربية وليست عربية، نظرية وليست عملية، لفظية وليست علمية، تعليمية وليست تربوية، قديمة وليست متجددة، تقليدية وليست مبدعة، استهلاكية وليست استثمارية، مستوردة وليست نابعة من أصالة الأمة وحضارتها، وبالتالي فالتربية العربية، بهذه الأوصاف، غير قادرة ولا مؤهلة للتعامل مع قضايا الأمة المصيرية في مواجهة الغزو الثقافي وإشكالية الفكر العربي وقومية المعرفة. إنّ التربية ـ كنظام فرعي ـ سلاح فعال ذو حدين: سلاح بناء للعمران والتنمية، وسلاح هدم للتخريب والتنويم. فهي قائدة ورائدة ومبدعة وهي تابعة ومقلدة وناقلة،

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

كلّ ذلك يعتمد على نظام الحكم كنظام كلي يدير التربية ويحدد فلسفتها ويضع أهدافها ويرسم سياستها.

واختتم ورقتي هذه بقوله تعالى بعد بسم الله الرحمن الرحيم ﴿سنقرئك فلا تنسى. إلا ما شاء الله، انه يعلم الجهر وما يخفى. ونيسرك لليسرى. فذكر إن نفعت الذكرى. سيذكر من يخشى﴾[١٣].

صدق الله العظيم.

(١٣) القرآن الكريم، «سورة الأعلى» الآيات ٦ ـ ١٠.

سادساً: إشكالية العلاقة الصعبة: المثقف بين السلطة والجماهير

وميض عمر نظمي (*)

مقدمة

نبدأ بحثنا هذا باقتباسات سريعة ولكن ذات دلالات واضحة على التدهور المخيف في العلاقة بين المثقف والسلطة على امتداد وطننا العربي، بل إن الأمر يكاد يتجاوز الغضب على السلطة ليكون غضباً على الدولة ذاتها: أدونيس يكتب: «هذا الشبح الذي نسميه الفكر العربي المعاصر، أتهمه، وأنا جزء منه، بأنه عاجز جاهلي.. تابع جبان مسحوق.. لا يعرف أحداً، لا العربي ولا غير العربي، لا يقدر أن يطاول أحداً..»[1]. أما محمد عابد الجابري، وهو الهادىء والعقلاني النزعة، فيكتب: «ان المواطن العربي لم تتحقق بعد كل شروط وجوده، ومنها وفي مقدمتها شروط حقوق المواطنة داخل الدولة القطرية نفسها..»[2]. أما عبد الله العروي فيذهب إلى حد ازدراء، ولا نقول نقد المجتمع العربي ذاته: «يعيش المثقف العربي الثوري اليوم حياة بائسة.. لأن مجتمعه يعيش برتابة ما تحت التاريخ»[3]. ويقول

(*) أستاذ الفكر السياسي، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد.

(١) علي أحمد سعيد [أدونيس]، **فاتحة لنهايات القرن: بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة** (بيروت: دار العودة، ١٩٨٠).

(٢) **المثقف العربي بين السلطة والمجتمع**، وقائع حلقة الرباط الدراسية، ٤ - ٥ أيار/ مايو ١٩٨٥ (الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، [١٩٨٥]).

(٣) عبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخية؟** ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨).

فيصل دراج: «إن مكان وزمان الهزيمة العربية تحددا ويتحددان يومياً في شكل الحياة اليومية وفي الفراق القائم أبداً بين السلطة السياسية والمواطن العربي الذي تمثله هذه السلطة غصباً واغتصاباً.. ويستسلم الفرد قبل استسلامه الرسمي، فآلة القمع تهزم الانسان والمواطن منذ البداية حتى النهاية»[٤]، بل إن علي عقلة عرسان يتساءل: «من نحن؟ وما هو دورنا؟ وما هي علاقتنا بما يجري؟ وكيف نكون نحن في أرض وزمن نتحمّل أو نحمّل مسؤولية ما يجري فيهما دون أن يكون لنا من الأمر شيء...»[٥].

وقبل أن يرحل ياسين الحافظ كتب أن مأساة السياسة العربية ليست خاطئة فحسب، بل إنها لاعقلانية بالأساس[٦]. أما شاكر مصطفى فإنه يطلق لغضبه العنان فيختلط لديه الحابل بالنابل، حيث يقول: «إن هذه النظم القائمة كلها في الواقع نظام واحد.. وهذا النظام يقوم:

- على الارهاب والاستبداد الفردي في الداخل.
- وعلى الانبطاح الكامل للضغوط الأجنبية في الخارج.
- الحرية اليوم هي الغائب الكبير من الماء إلى الماء. والسجن أو الرصاص هما الخيار الوحيد لمن رفض الولاء.. فكل الشعب أصفار، الحاكم هو الرقم الوحيد..»[٧].

ويتوصل برهان غليون إلى أن سبب «المحنة العربية» يكمن في أن «الدولة ضد الأمة»[٨].

وإذا ما انتقلنا إلى الأدب، فتكفي الإشارة إلى **ثرثرة على النيل** و**ميرامار** لنجيب محفوظ، و**مأساة الفتى مهران** للراحل عبد الرحمن الشرقاوي، و**شرق المتوسط** و**مدن الملح** لعبد الرحمن منيف. أما شعراً، فتكفي الاشارة إلى **زرقاء اليمامة** للراحل أمل دنقل، و**القدس عروس عروبتكم** لمظفر النواب، و**بلقيس** لنزار قباني، وأخيراً وليس آخراً **مديح الظل العالي** لمحمود درويش.

---

(٤) فيصل دراج [وآخرون]، **الثقافة والديمقراطية** (بيروت: الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، ١٩٨١).

(٥) **المثقف العربي بين السلطة والمجتمع**، ص ٢٠.

(٦) ياسين الحافظ، **اللاعقلانية في السياسة: نقد السياسات العربية في المرحلة ما بعد الناصرية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥).

(٧) **التخطيط لتنمية عربية: آفاقه وحدوده** (الكويت: المعهد العربي للتخطيط، ١٩٨١)، ج ١: موضوعات عامة، ص ٣١ - ٣٢.

(٨) برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣).

وأؤكد أن اقتباساتي هذه لم تكن «انتقائية» للأدب الغاضب، بل حاولت الاختصار، وجاءت النماذج من أقطار مختلفة وتتعرض لأنظمة عدة، وقد كُتبت على مدى سنوات عديدة. وأصلاً، فإن منحانا الفكري لا يقوم على «الغضب» أو تسجيل «الاحتجاج» بقدر ما يقوم على التحليل الهادىء. ولكن لا بد من أن تتفاعل العقلانية الباردة مع كل هذا الغضب المتفجر وتتساءل: ما هذا الذي يدور في وطننا العربي الكبير والذي يجعل عدداً كبيراً من مثقفيه غاضباً على السلطة، وأحياناً على الدولة، وحيناً على المجتمع برمته؟

أولاً: المثقف والانحياز المعرفي

في ضوء اجتهادنا لتعريف المثقف، سنرى أن دراسة إشكالية علاقة المثقف بالجماهير لا يستقيم أمرها من دون المرور بإشكالية علاقة الأول بالسلطة. ومن دون ذلك أخشى أن يتيه البحث في فراغ لا مبرر له اللهم إلا في «إيثار السلامة وتجنب الندامة»، وهي من الحِكم التي لم تعد مبررة إزاء تفاقم أزمة المجتمع العربي والتدهور المخيف في أوضاعه، الأمر الذي يوجب على الكاتب أن يلغي «تقيّته» أو يخفف منها. إن المثقف الذي يكتب دراسة نقدية عن شعر إليوت أو مسرحيات بِكِت أو روايات ماركيز أو فكر فوكو، لا شك في تمتعه بمواصفات ثقافية عالية وقد تكون نادرة. ولكن في ضوء كتاباته وغاياتها فقط نستطيع أن نحدد ما إذا كانت له علاقة بالجماهير وقضاياها. والأمر ذاته ينعكس على من يكتب عن الخلاف بين المعتزلة والإمام ابن حنبل، أو عن تاريخ الديمقراطية في ليبيا في عهد الرومان، أو عن العلوم السياسية لدى فراعنة مصر، أو عن شعر الطرماح أو الشريف الرضي أو ابن سينا.

ولا يتجه القصد هنا إلى استصدار أحكام قيمية، فالناس أحرار في توجهاتهم. ولكننا أحرار أيضاً في تصنيف كتاباتهم بمعنى الغائية منها ومن دون الانتقاص من أكاديميتهم، والتي لا علاقة لها بهموم الجماهير ولا متطلباتها.

ولعل ماركس في أطروحاته عن فيورباخ كان أشهر ـ ولا نقول أول ـ من حاول التمييز بين نمطين من الثقافة: «كان هدف الفلاسفة تفسير العالم، في حين أن المطلوب هو تغييره»، علماً بأن ماركس بذل جهداً فكرياً كبيراً وصبراً بحثياً من أجل «تفسير» العالم وخصوصاً الرأسمالي منه، فلا شك في أن منحاه كان إذاً «الثقافة من أجل التغيير». هذا في حين أن ريمون آرون دعا الأكاديمي إلى ألا يكون له «هدف سوى

الحفاظ على المعرفة وتوسيعها ونقلها، من أجل المعرفة ذاتها». وفي تراثنا العربي الاسلامي ربما يكون الإمام الغزالي أكبر من دعا «للحصول على المعرفة لذاتها وحسب» و «العزوف عن الحياة» لأن «الإنسان عاجز عن السيطرة ليس فقط على المقدرات السياسية البحتة، بل على جميع الأشكال الخارجية للحياة الاجتماعية»(٩).

ومن المثقفين «الغائيين أو المنحازين» كان ماكيافلّي الذي سخّر وعيه وفكره من أجل التوحيد القومي لإيطاليا. ثم جاء عصر غرامشي والذي عبّر مع سارتر عن تفوق فكري واضح في إغناء مسألة «المعرفة للتغيير»، والذي رسم الحدود الواضحة بين المثقف العادي (مهما كان لامعاً) والمثقف الذي «يلتزم» بقضايا التغيير أو المجتمع أو الجماهير. إن عنوان بحثنا هذا لا يترك مجالاً إلا اعتبار المثقف ـ أقله في هذا البحث ـ خاضعاً للتقاليد الفكرية التي طورها غرامشي.

هذه التقاليد تجد جذورها أيضاً في التراث الفكري العربي الاسلامي. فابن خلدون الذي زعم «أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها» بطبيعة معرفتهم، يردّ عليه الطاهر لبيب بأن «ابن خلدون هو نفسه من أقرب البشر للسياسة»(١٠)، وذلك الاستنتاج كان ثمرة دراسة موضوعية وعلمية. وقد يكمن تفسير الفارق بين رؤية ابن خلدون ذاته ورؤية الآخرين إياه في الفارق بين السلطة وعلم السياسة.

وعلى الرغم من أن الفكر العربي الحديث، استعصى عليه ـ معظم الأحيان ـ استكشاف الدلالات الفكرية والسياسية، ناهيك عن الاجتماعية، للتيارات التي تصارعت في التراث، مع ذلك يمكن الوصول إلى نتائج ذات جدوى لبحثنا هذا، ولنذكر بعضاً منها ولو على عجالة: إن «الجبرية» كانت تبريراً «ايديولوجياً» لبني أمية يستمدون منه شرعية سياسية؛ إن تشيّع عدد كبير من موالي العراق كان تعبيراً عن معارضة لسياسة التمييز بين المسلمين العرب وغير العرب؛ إن كراهية الخليفتين أبي بكر وعمر كانت بدعة غير عربية لا علاقة لها بالتشيّع؛ كذلك فإن كتابات الماوردي حول الإمامة والخلافة عبّرت عن عصر معين ومحدد، هو غير عصر توجهات الإمام

---

(٩) William Montgomery Watt, *Muslim Intellectuals: A Study of Al-Ghazali* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963);

اسماعيل المهدوي، «أبو حامد الغزالي: دراسة جديدة لحياته وأفكاره»، **الآداب** (بيروت)، السنة ١٦، العددان ١٠ ـ ١١ (١٩٦٨)، وزكي مبارك، **الغزالي والأخلاق** (القاهرة: [د.ن.، د.ت.]).

(١٠) الطاهر لبيب، «العالِم والمثقف والانتلجنسي»، في: **الثقافة والمثقف في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٢١ ـ ٢٢.

زيد بن علي «الثورية» من ناحية، و «المعتدلة» من ناحية أخرى، والتي اختلفت بدورها عن توجهات معاصره الإمام جعفر الصادق «الواقعية» و «الفكرية».

لذا فلا نجد كبير غضاضة في أن نستنتج أن مدرسة الفكر الفاشي والمعرفة «الملتزمة» تتغلب ـ في اجتهادنا ـ على «أساطير» الفكر «المحايد»، وذلك الزاعم التجرد عن غايات دنيوية والباحث عن المعرفة لغرض المعرفة فحسب.

وإذ نزعم ذلك فلا بد من الاستطراد وبسرعة لقول أمورٍ أربعة. **الأول**، إن القول بأن كل معرفة يكمن فيها انحياز، لا يترتب عليه إطلاقاً الزعم بأن كل انحياز هو معرفة. فالانحياز بلا معرفة ـ وهو أمر شائع في بلادنا وخصوصاً في أجهزة إعلامنا ـ هو الابتذال بعينه الذي يتراوح ما بين السخف الفكري إلى الازدراء التام للعقل وللواقع وللموضوع.

الثاني، لا بد من التأكيد أن المعرفة الحقيقية ـ على ما فيها من انحياز علمي رفيع ـ لا تبرر إطلاقاً الكسل الفكري أو التصورات المسبقة أو الدعاوى غير الموثقة أو الانحياز «المرفوع» إلى الدوغما المرفوعة بدورها إلى مرتبة الأقنوم أو اللاهوت المقدس. فلا غنى للمعرفة الحقيقية عن البحث العلمي الجاد والمشفوع بالأدلة التجريبية والفكرية، وعن الايمان بحرية الاجتهاد وعن الإقرار بالنسبية ورفض المطلق إلا لصاحبه (جلّ جلاله). فلا حقيقة مطلقة فوق الزمان والمكان، ولا حقيقة هناك تتعالى عن امتحان جديتها في ساحة الممارسة العلمية والفكرية عبر الحوار مع الاجتهادات الأخرى. هذا ناهيك عن اللجوء إلى القمع وإخراس الخصم أو تكفيره. فالأساليب الأخيرة هي إشهار إفلاس فكري أكثر منها دلالة إيمان لا يتزعزع.

الثالث، لا بد من إيضاح أن عبارة الانحياز المعرفي لا تعني بالضرورة انحيازاً إلى ما جرى التعارف على تسميته بقضية التقدم كمسألة العدالة الاجتماعية أو الاشتراكية أو حقوق الفئات الكادحة. فقد يكون المثقف غير منحاز إلى ذلك، لكنه ـ مع ذلك ـ يتمتع بمصداقية وقدرات علمية لا يستهان بها. فمن منا يستطيع أن يتهم آرون أو كارل بوبر أو شومبيتر أو غالبريث باللاثقافة؟ ومن منا يجرؤ على اتهام مجلدات **إحياء علوم الدين** للغزالي بالجهالة؟ على رغم انحيازنا إلى **تهافت التهافت** على **تهافت الفلاسفة**.

والأمر **الرابع** في تحديد اجتهادنا هو عدم الاشتراط المسبق لكون المثقف معارضاً السلطة أو موالياً إياها كي يستحق صفة المثقف العضوي. ولكن للعبارة

الأخيرة تحديدات فكرية لا بد من إيضاحها: فمن الصحيح القول بأن جوهر الثقافة الحية والمؤثرة يكمن في روحها النقدية وتطلعاتها المستقبلية وميلها إلى «ما ينبغي أن يكون» على حساب «فن الممكن» وهو منحى السياسي في أفضل حالاته. مع ذلك نجد أن أندريه مالرو يتخلى عن ماركسيته ويصبح وزيراً للثقافة في عهد ديغول. ولا أحسب أن أحداً اتهمه بوضاعة الانتهازية. في وطننا العربي التزم هيكل وأحمد بهاء الدين ـ بدرجات متفاوتة ـ الناصرية قبل وبعد عام ١٩٧٠. هذا الموقف بذاته لم يهز مصداقيتهما ولا الجدية التي تعامل بها الناس مع كتاباتهما. ومن ناحية أخرى، فليس كل الذين والوا السلطة حظوا بمكانة مالرو أو هيكل. فمعظمهم ذهب أدراج الريح.

وتفسير ذلك يتعلق بأمرين؛ **الأول** هو طبيعة السلطة ذاتها، فعندما تتميز بالعقلانية وتتّشح بالنزاهة وتفتح باباً أو أكثر للحوار، فهي ـ بداهةً ـ غير السلطة التي تنهج عكس ذلك فيصبح الانحياز إليها هلاكاً فكرياً وإن تم تعويضه «بجاه ومال وحظوة» لدى السلطان.

والأمر **الثاني** يتعلق بنمط ونوع تأييد المثقف السلطة، فهو وإن انسجم معها فإن مكانته الثقافية تأبى عليه ممارسة «التنظير» للسلطة أو ارتكاب ازدواجية إبراز الانجازات وإغفال الاحباطات. ناهيك عن ممارسة «عبادة الشخصية»، فثمة فارق كبير بين «واعظ» السلطان و «مهرج» السلطان: فارق كبير حقاً أدركه قدماء مفكرينا وتدركه اليوم جماهيرنا. وكم بائسة هي السلطة التي ترحّب بمن يكونون عبئاً عليها لا بمن يكونون عوناً لها.

وهنا لا نجد ضرراً في استطراد تراثي، بل لعل فيه بعض الفائدة، حيث نصح الإمام علي بن أبي طالب أحد ولاته بما يلي: «وأكثر مدارسة العلماء ومناقشة الحكماء ثم تثبيت ما صلح عليه أمر بلادك...»، و «الصق بأهل الورع والصدق، ثم رضهم على أن لا يطروك.. بباطل لم تفعله، فإن كثرة الإطراء تُحدث الزهو وتدني من العزة». متى يستوعب الحاكم العربي ما استوعبه الإمام علي قبل أربعة عشر قرناً حين ردّ على رجل أفرط في الثناء عليه: «أنا دون ما تقول، وفوق ما في نفسك»، ولكن «ما أكثر العبر وما أقل الاعتبار»[(١١)].

إن الحالة المثلى للعلاقة بين المثقف والسلطة هي أن تكون بينهما دوماً مسافة ما، ولا ضرر في أن تكون هناك جسور بينهما شريطة الاحتفاظ بالمسافة، وأن تضمن

---

(١١) الامام علي بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، جمع الشريف الرضي؛ تحقيق وشرح محمد أبو الفضل ابراهيم (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨)، ج ٢، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦، ٣٢٤ و٣٧٧.

السلطة للمثقف حريته وكرامته ولا تتعرض أبداً لخبزه، وأن يتصرف المثقف من مواقع المسؤولية وبقصد الرؤية الواضحة والواعية للحاضر والمستقبل بعيداً عن محاولات الإحراج المقصودة. وعلينا جميعاً أن نعي أن جوهر الثقافة هو الموقف النقدي وليس التبريري متذكرين أن النقد هو ليس بالضرورة وبالديمومة الانتقاد.

وسواء كان محمد الهرماسي أو غالي شكري المستند إلى جان مارك بيوتي على حق بصدد فهمهم المتقاطع لفكر غرامشي، فإنني أكيدٌ أميل إلى موقف غرامشي كما يقدمه الهرماسي وهو تأكيد «هامش» الاستقلال الثقافي عن السياسي وضرورة الاستقلالية «النسبية» للمثقف حتى عن الفئات الاجتماعية التي يدّعي أو يلتزم فعلاً تمثيلها. فالمثقف ـ في رأينا ـ ليس مجرد انعكاس لعلاقات الانتاج الاجتماعية أو الفئات الاجتماعية، إنه «المثقف» وليس مجرد بناء فوقي لأسس اقتصادية ـ اجتماعية تحتية. فالأخير يعود إلى أمور كالتقاليد والعادات والايديولوجيات وليس إلى التقانة الحية المبدعة والتي افترضنا فيها الانحياز لكن ليس التلقائي أو الآلي، بل ذاك الذي يتمتع بنسبية الحرية والابداع والاستشراف. وإذا لم يكن تصورنا عن طروحات غالي شكري ظالماً فإنه (بالأحرى مصدره بيوتي)(١٢) يبدو وكأنه يريد العودة بغرامشي إلى المادية (المبتذلة) أو غُدُنوفية الثقافة الماركسية في عصر ركودها الستاليني.

وفي النصف الأول من عصرنا الحاضر بلغت الماركسية شأواً كبيراً وعلى الأخص بعد انتصار ثورة تشرين الأول/ اكتوبر ١٩١٧، ثم انتصارها في الصين عام ١٩٤٨. ولكن الذي فات الكثيرين هو أن السلطة بدلاً من نشر الفكرة قد تؤدي إلى ابتذالها وبالتالي نخرها من الداخل حتى تتآكل وتسقط. فعندما تحولت الماركسية إلى سلطة وتحولت الأخيرة إلى قمع للحوار وتأليه للماركسية وتحويلها من نظرية عمل إلى دوغما، كفّت روسيا وأوروبا الشرقية عن إنتاج مفكرين من نمط بليخانوف وكاوتسكي وبرنشتين ولوكسمبرغ وبوخارين وتروتسكي. أما لوكاش ولانجه وفارغا فقد كانوا أقرب إلى المعارضة وفي ـ معظم الأحيان ـ كان عليك أن تقرأ لا سطورهم بل ما وراءها.

وتكمن المفارقة في أن الماركسية بدأت تزدهر في الغرب المتقدم على أيدي

---

(١٢) محمد عبد الباقي الهرماسي، «المثقف والبحث عن النموذج،» ص ٣٥ ـ ٤٩، وغالي شكري، «إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة،» ص ٤٩ ـ ٨٠، في: **الثقافة والمثقف في الوطن العربي**، وجان مارك بيوتي، **فكر غرامشي السياسي**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥).

سمير أمين وألتوسير وماندل وسويزي وباران وجوندر فرانك وبولانتز وباليبار ودوبيتشر. ولا أحسب أن في الأمر ثمة مفارقة تستعصي على الحل؛ فالفكر المبدع لا ينمو إلا على ضفاف نهر اسمه الحرية...

من كل ذلك، فإن اجتهادنا يميل إلى دراسة المثقف وعلاقته بالجماهير في ضوء علاقته بالسلطة. إن هذا يقتضي مروراً على طبيعة السلطة، أو بالأحرى السلطات في وطننا العربي، واعين الاختلافات الكمية والنوعية والتاريخية. فسلطة عرابي هي غير سلطة فاروق وسلطة جبهة التحرير الوطني الجزائرية ١٩٥٤ ـ ١٩٦٢ هي غير سلطة الجبهة ذاتها أواخر الثمانينيات.

ويكاد معظم كتّاب الفكر السياسي وخصوصاً في حقلي التنمية السياسية والنظم المقارنة والاجتماع السياسي يتفقون على ثلاثة معايير تتحدد في ضوئها لا طبيعة السلطة فحسب، بل وتأثير ذلك في انسجام المجتمع ذاته:

- الهوية
- الشرعية
- المشاركة.

ومن دون استباق سياق البحث، فإن اجتهادنا في أن وطننا العربي بدوله ودويلاته ومعظم السلطات فيه أخذ يعاني أزمات حقيقية وعلى المستويات الثلاثة في آن واحد. لقد باتت الخطورة لا تهدد الثقافة العربية وهي ـ في رأينا ـ الحصن الأخير لتماسك الأمة، بل وتشمل مسألتين ربما أكثر أهمية: إمكانية النظام العربي على البقاء؛ ومسألة تحول التناقض الطبيعي ـ وربما الصحي ـ بين سلطة الدولة والمجتمع المدني إلى صراع ضارٍ قد يهدد بانفجار الدولة والمجتمع أيضاً.

ثانياً: أزمة الهوية

لا بد لكل مجتمع بشري، سواء كان منظماً في دولة أو أقل (قطر أو إمارة أو عشيرة) أو أكثر من دولة (تجمع اقتصادي أو سياسي لدول عدة)، من هوية تتصرف بها الكثرة الغالبة على ذاتها المجتمعية وتحدّد خلالها ولاءها للمجتمع (الأغلبية) أو نكوصها عنه أو تجاوزها إياه (الأقلية).

ولا يضير هذه الهوية في شيء أن تكون موضع نقاش أو حوار. فلا شيء يكرّس الهوية مثل الوعي بها. ولكن «الوعي» لا يصطنع الهوية، إنما يتم ذلك عبر صيرورة تاريخية - اجتماعية - اقتصادية - فكرية.

وبقدر تعلّق الأمر باجتهادنا، فإننا نؤمن بأن هوية المجتمع البشري الساكن في أرجاء الوطن الممتد من المحيط إلى الخليج هي الهوية العربية القومية ذات الطابع الاسلامي الحضاري. ونفهم العروبة أنها اللغة، ونحتذي في ذلك ما يكاد يكون موضع إجماع من المعلقات السبع وأحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام، إلى كتابات ساطع الحصري وعبد العزيز الدوري وحزب البعث العربي الاشتراكي المتقدمة. وندرك بالاسلام الحضاري أنه يشمل - بالوقائع والضرورة - الإسهام المسيحي والكردي والامازيغي والشركسي والتركماني والفارسي وغير ذلك من شعوب ساهم أفرادها - عبر العربية - في تطوير وإغناء الحضارة العربية الاسلامية.

إن عجز العرب عن إقامة دولة الوحدة لا يلغي هذه الهوية. فعدم وجود الدولة لا يلغي الأمة[١٣]. ولكن من المؤكد أن قيام الوحدة كان سيسبغ على الهوية عمقاً ومتانة وشرعية، وهو ما لا تتمتع به الهوية العربية بالوضوح ذاته في ظل التجزئة الراهنة بل تتداخل معها هويات، بعضها قطري، وأحياناً ولاءات ما دون القطرية، وتتخللها أحياناً ولاءات تتجاوز أطر الأمة.

وبما أن الهوية لا تنبت من فراغ بقدر ما هي ثمرة صيرورة تاريخية حضارية، وبما أن تاريخ العرب هو غير تاريخ أوروبا، لذا فإن الهوية القومية العربية لم تنمُ باستمرار أو باطّراد، بل كانت أحياناً تتعرض للانتكاس وأحياناً للتجدد. على أنها لم تغب عن الساحة يوماً وإن لم تكن اللاعب الوحيد في المنطقة.

ومنذ بدايات **عصر النهضة العربية** كانت مسألة الهوية ذات طابع متميز وموضع اهتمام خاص وطبيعي لدى مفكّري ذلك العصر من الأفغاني وعبده والكواكبي ورشيد رضا، إلى عوائل مسيحية ذات أجيال متتابعة مثل البستاني والشدياق واليازجي والكرملي، إلى مفكري مابعد النهضة أمثال شكيب أرسلان ومحمد كرد علي وشبلي شميل وفرح أنطون. ومن دون مبالغة، فقد كانت «العروبة» موضع إجماع لدى هؤلاء وإن تخللها حرص على الاسلام السياسي (لدى المسلمين

(١٣) في هذه النقطة يتفق ستالين (الماركسي) وساطع الحصري (القومي العربي).

منهم) وفاءً للرابطة العثمانية من ناحية وجزءاً من المطامع الانكلو ـ فرنسية[١٤] من ناحية أخرى. إن سقوط الدولة العثمانية وقيام أتاتورك بإنهاء الخلافة العثمانية أسقط حاجزاً مهماً أمام المزيد من النضج للهوية القومية العربية التي كان الحرص (المشروع) على دولة الاسلام يعيق نموها ـ أحياناً ـ للوصول بها إلى نتائجها المنطقية والضرورية.

وشهد الجزء الثاني من العشرينيات حتى أوائل الخمسينيات حواراً فكرياً خصباً بين دعاة العروبة و «المذاهب» الأخرى من «مصرية» سواء كانت فرعونية أو متوسطية أو اقليمية، و «سورية» سواء كانت هلال خصيبية أو فينيقية، و «الأممية» سواء كانت إسلامية أو ماركسوية. وفي هذا الجدل الفكري الخصب والحيوي أسهم مفكرون وعاملون عدة، ليس بالإمكان احتواؤهم في هذه العجالة، برز منهم ساطع الحصري كمفكر عروبي وعلمي من الطراز الأول[١٥]. أما من العاملين فلربما نستطيع أن نؤكد دور المثقفين الذين التفّوا حول الهاشميين، ثم مجموعة «المربع الذهبي»[١٦] في العراق وعصبة العمل القومي العربي... الخ.

وتُوّج المدّ الخمسيني الذي شهد انحياز ثورة ٢٣ تموز/ يوليو المصرية للعروبة (أو على الأقل قائدها جمال عبد الناصر) بقيام وحدة مصر وسوريا وانبثاق الجمهورية العربية المتحدة بعد سلسلة من المعارك ضد الاستعمار عمّقت التضامن العربي بشكل عام، وبشكل خاص بين عرب المشرق والمغرب. وخُيّل إلى الكثيرين أن الهوية القومية العربية قد اكتسحت عموم المنطقة بل إن دولة العرب الواحدة باتت قاب قوسين أو أدنى.

هذه النظرة لم تخلُ من تفاؤلية غير مسؤولة ونزعة ظافرية حجبت التحديات الموضوعية والذاتية للوحدة من ناحية، وللهوية من ناحية أخرى. إن الإرادة الانسانية عامل أساسي في صياغة تاريخ البشرية شريطة ألا تتحول إلى «ارادوية» تقفز عن

---

(١٤) وميض جمال عمر نظمي، «ملامح من الفكر العربي في عصر اليقظة وعلاقته بفكرة القومية العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٦، العدد ٥٢ (حزيران/ يونيو ١٩٨٣)، ص ٦٩ ـ ٩٠.

(١٥) ساطع الحصري [أبو خلدون]: **أبحاث مختارة في القومية العربية**، التي كتبها ونشرها المؤلف في تواريخ مختلفة ١٩٢٣ ـ ١٩٦٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)؛ **دفاع عن العروبة** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٥)؛ **العروبة أولاً**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٥)، و**العروبة بين دعاتها ومعارضيها** (بغداد: [د.ن.]، ١٩٥٤).

(١٦) القصد يعود إلى مجموعة تحالف الضباط العراقيين الأربعة: صلاح الدين الصباغ وفهمي سعيد ومحمود سلمان وكامل شبيب مع يونس السبعاوي، الذين فجروا حركة مايس ١٩٤١ وما تلاها من حرب عراقية ـ بريطانية أدت إلى اعدامهم واستشهادهم جميعاً.

حقائق التاريخ والمجتمع والوعي الفكري السائد وحقائق القوة في العلاقات الدولية المعاصرة. وكان من المفيد للوحدويين العرب استيعاب هذه الإشكاليات وإدراك نواقص العمل الاتحادي العربي لا بقصد الخضوع لها بل لمعالجتها وإيجاد سبل رصينة لتذليلها. ولكنهم في نشوة الإنجاز والسلطة تعالوا عنها. وعندما تفجرت هذه العوامل بالانفصال عام ١٩٦١، انهار منهم من انهار، وارتدّ منهم من ارتد، وانطوى منهم من انطوى، وتشرذمت الكثرة الباقية إلى أحزاب وشيع وفئات تتبادل الاتهامات ومسؤوليات التقصير.

إن إنجازاً كبيراً كالجمهورية العربية المتحدة كان يشترط لبقائه واستمراريته نوعاً من الديمقراطية والشورى لتفحص نواقصه ومعالجتها باستمرار. صحيح أن الجماهير وخصوصاً السورية وقفت مع الوحدة باستمرار، لكن ذلك لم يكن مواقف النخبات السياسية السورية أو المصرية، وكان لا بد من معالجة هذا القصور وعدم الاستهانة به. كذلك فإن صيغة الوحدة كانت ذات طابع خاص[١٧] كان من الصعب تكراره بالنسبة إلى الأردن أو لبنان أو العراق الملكي أو الجمهوري. وما كان يضير الوحدة في شيء البحث عن صيغ مناسبة تناسب الأقطار الأخرى شعوباً ونخباتٍ سياسية. هذا إضافة إلى كون إصرار بعض التيارات الوحدوية على التحزب واعتبار الوحدة مكسباً لحزب أو منهج، في حين أن هوية الدول والشعوب يجب أن تكون موضع إجماع أو ما يشبه الإجماع لدى التيارات السياسية والفكرية كافة.

مع ذلك، لا بد من الاشارة إلى أن أخطاء القوميين العرب كانت أهون من أخطاء خصومهم الذين حاولوا طمس الولاء القومي وتضخيم الولاءات ما دون القومية، ومحاولة تأبيد استمراريتها. إن محاولة طمس الهوية الوحيدة ذات الجذور التاريخية والتي بها فقط كان ممكناً تماسك مجتمعاتنا الحديثة التكوين قد قاد خصوم الوحدة والهوية المشتركة إلى متاهات وصراعات لا مجدية بل بالغة الضرر.

وبانهيار تجربة الوحدة المصرية ـ السورية وفشل محاولات التجديد كافة، بدأت

---

(١٧) المقصود بذلك هو أن النخبات السياسية في سوريا كانت عاجزة جميعها عن الحكم بمفردها وباستقلال عن الآخرين، الأمر الذي أدى (موضوعياً) إلى شللها السياسي جميعاً وربما اندفاعها جميعاً إلى طلب الوحدة وكل منها له تصوره الخاص عن جمال عبد الناصر. ولم يطل بها الأمر ليكتشف معظم قيادات هذه النخبات خطأ تصورها. أما مواقف الجماهير، فقد استمرت في وحدويتها لأن آليات عملها السياسي تختلف عن تلك التي للنخبات.

الهوية القومية العربية تعاني إشكاليات وتحديات باسم الكيانات القطرية والخصوصيات المحلية.

ولو اقتصر الأمر على ذلك، وتمكنت الكيانات القطرية من الصمود أمام عاتيات التحدي، ولو شرعت الدول القطرية في نسج نظام عربي لا يصل حد الوحدة أو الاتحاد من جهة، ولا حدود الانفصال القاتل من جهة أخرى، أقول لو حدث ذلك لهان الأمر نسبياً، ولانخفضت نسب الخسارة والتدهور. ولربما «انتصرت» الفكرة القائلة بعدم جدوى الفكرة الداعية الى الوحدة «الفورية» و «الشاملة» لمصلحة الوحدة «المدروسة» أو «التدريجية» أو الآخذة في الاعتبار الخصوصيات المحلية والجدوى الاقتصادية وغير ذلك. ولحافظت الهوية القومية العربية على مصداقيتها ضمن «التطور» وليس «القفزة».

ولكن الهوية «القطرية» وهي تفتقد شرعية التاريخ ورؤية المستقبل، ما لبثت أن تهاوت بسرعة مذهلة، ليفجر سقوطها (أو بسببه) ولاءات ما دون القطرية أو الوطنية وصلت بنا عصر عار «الذبح على الهوية». وهناك أمثلة على ذلك شاخصة ولكن مؤلمة: النزاع الاسلامي ـ المسيحي، والاسلامي ـ القبطي مؤخراً، والدرزي ـ الماروني، والعربي ـ الأزمازيغي، والسني ـ العلوي، والكردي ـ العربي، والفلسطيني ـ الأردني، والفلسطيني ـ اللبناني، وحتى الشيعي العلماني ـ الشيعي الأصولي؛ ومن يدري فقد نسمع غداً عن خلاف بين «قوم» أهل غزة و «قوم» أهل نابلس؛ فمن يركن إلى قوانين التدهور، ليس ثمة حضيض يستعصي الوصول إليه.

ولأن الهوية القومية العربية بقيت تشكل خطراً على النخبات القطرية الحاكمة التي تشعر ـ ربما أكثر من غيرها ـ بتعرضها لـ «الانكشاف القومي»، فإن هذه الأنظمة خاضت المعارك بعضها ضد بعضها الآخر وبالغت في مرارة الصراع وحتى اللجوء إلى الأجنبي، الأمر الذي أدى عملياً إلى نهاية النظام العربي الرسمي. حتى جامعة الدول العربية لم يتبقَّ شيء منها سوى اللافتة والمقر والرواتب.

ولا بد من الاشارة إلى أن لا أحد من القوميين كان سعيداً بالنظام العربي الرسمي (١٩٤٥ ـ ١٩٧٩)، ولكنه كان موجوداً وكان مفيداً تطويره وتعزيزه، في حين أن انهياره سبب أضراراً فادحة وقد يكون الآتي أعظم. ونكتفي هنا بالمقارنة بين أزمتي العراق ـ الكويت عام ١٩٦١ مع عامي ١٩٩٠ ـ ١٩٩١، والحرب الأهلية في لبنان عام ١٩٥٨ والحرب نفسها أعوام ١٩٧٥ ـ ١٩٩٠.

وعندما يعلن يوسف والي ويوسف العلوي وعبد الله بشارة انتهاء عصر القومية العربية وتدشين بداية عصر جديد، فإنهم يريدون تكريس واقع مفجع عوضاً من إصلاحه؛ وإذ لا يمكن وصفهم بالمغالاة في وصف ما آل إليه النظام السياسي العربي الرسمي، فإنهم على ضلالة كبرى إن ساورهم توهُّم إمكانية تغييب العروبة كهوية للمنطقة؛ وهم يلعبون بنار سيكونون أول ضحاياها إن عمدوا إلى استبدال الهوية الشرعية للمنطقة بهوية مزورة ومفروضة من الخارج. إنهم بذلك يريدون إضعاف ضعفنا الراهن وتجزئة تجزئتنا وتفكيك ما تبقى من عناصر المنعة لدينا(١٨)؛ إضافة إلى أن مثل هذه التوجهات لا بد من أن تكون خاسرة وفاشلة مهما حاول الأجنبي فرضها واستجاب «المحلي» لها طائعاً أو مختاراً.

ولكن لعل في الأمر بعض الفائدة بالنسبة إلى الثقافة العربية المعاصرة. إذ إن الخطاب الرسمي العربي درج على إقرار الهوية العربية التي على حدّ زعمه لا تتناقض مع الوطنية (القطرية) ولا مع الانسانية سواء كانت إسلامية أو عالمثالثية أو غير ذلك. وهذا كله أدى إلى اختلاط في الرؤية والخنادق.

ومأخذنا على الخطاب الرسمي أنه غير صادق، وتلفيقي، وانتهازي بمعنى معالجة الجماهير لفظياً والمكر بها عملياً. إن انكشاف الأمر تحت وطأة الضغط الاستعماري ـ الصهيوني سيدفع قوى الأمة إلى الدفاع عن هويتها الوحيدة ذات الشرعية التاريخية. ولكن هذا رهان على المستقبل وليس وصفاً لواقع اليوم.

لا يزيد من شقاء الأمم العاجزة عن إنجاز وحدتها واستقلالها، إلا محاولات استلاب الهوية منها. فما أشقى العرب إذاً. وما أشقى السلطات العربية التي تتخبط إزاء أزمة الهوية وتشكل عائقاً أمام هوية الأمة.

وبوسع القوميين العرب أن يسهموا في إعادة الاعتبار إلى الهوية إذا ما جددوا وعيهم وعمّقوه إزاء مسائل التاريخ والاقتصاد والاجتماع والعلاقات الدولية والتعامل مع أزمة الدولة القطرية والولاءات لها من دون تطير أو مبالغة، بل بالديمقراطية والحوار

---

(١٨) حسن حمدان العلكيم، «العرب وأمريكا والنظام الدولي الجديد،» المجلة العربية للدراسات الدولية، السنة ٤، العددان ٣ ـ ٤ (صيف ـ خريف ١٩٩٣)، حيث يقول العلكيم: «إن العالم العربي مقبل على العودة إلى مرحلة ماقبل الخمسينات من هذا القرن وهي مرحلة التجزئة والتخلف والاستعمار...» (ص ٢٤٠)، وملف «العرب والتحديات «الشرق أوسطية» الجديدة،» (ندوة)، المستقبل العربي، السنة ١٦، العدد ١٧٩ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٤)، ص ٤٩ ـ ١٣٨.

المنطلق من الثقة بالذات وبالأمة. إن الوحدة من خلال التنوع والوحدة القابلة بالتعددية ضمن خيمتها العامة قد تكون أفضل وأنجع الطرق لإعادة الاعتبار لا إلى الهوية القومية فحسب، بل وإلى قضية الوحدة العربية ذاتها أيضاً.

ثالثاً: أزمة الشرعية

إن أية حكومة أو سلطة لا بد لها، كي تفرض وجودها واستمراريتها، من شيء من القوة أو الترهيب ـ وإن بدرجات متفاوتة ـ ولكن ذلك وحده لا يستقيم (إلا في الدكتاتوريات والأنظمة البوليسية البحتة) إن لم تصحبه قناعة مجتمعية بقبول هذه السلطة عبر الاقتناع الاجتماعي بجدوى هذه السلطة وبوجود أسس فكرية لها تبرر وجودها واستمراريتها. وهذا ما يمكن وصفه بالشرعية، التي كلما تزايدت نسبها على حساب عوامل القوة والإرغام أو القسر، كانت المجتمعات المعنية أكثر استقراراً وجدوى وفعالية. ولدينا في شأن هذا تصوران كلاهما من الغرب الثقافي وأنظمته السياسية والدستورية.

فلفترة طويلة كانت شرعية الحاكم تستمد ذاتها من نظرية الحق الإلهي؛ فالحاكم هو «ظل الله على الأرض». وتدريجياً تقلص هذا التبرير ليحل محله ـ وليس بالضرورة كنقيض له ـ حق الحكم بالوراثة العائلية. وفي الفترة التي سبقت وتلت الثورة الفرنسية الكبرى عام ١٧٨٩ بدأت كتابات روسو ومونتسكيو وتوماس بين لتعتبر الشرعية مستمدة من «عقد اجتماعي» مفترض تمّ بين الحاكم والمحكومين. ثم أطل عصر شرعية أنضج منبثقة من البرلمانات والانتخابات، وأضحت شرعية الحاكم نابعة من انتخابه وحق الناس (الناخبين) في تجديد سلطته أو عدم تجديدها.

ولكن الغرب المعاصر طرح شرعية أخرى؛ وهي شرعية الثورة وحكم الفئات الاجتماعية الكادحة. ومن أبرز من دافع عن هذه الشرعية النظريةُ الماركسيةُ ومعظم الاتجاهات الاشتراكية. وعلى خلاف ما يتصور بعضهم فإن ماركس لم يستهن إطلاقاً بالحريات الديمقراطية والانتخابات والدولة التمثيلية «البرجوازية» الحديثة، بل اعتبرها خطوة كبيرة إلى الأمام وبمثابة إنجاز للتحرر السياسي للإنسان. ولكن ماركس أكد الطابع الاجتماعي «البرجوازي» للدولة الحديثة رافضاً الإقرار بحياديتها الاجتماعية؛ ومن ناحية أخرى، فقد ميّز بين التحرر السياسي والتحرر الانساني. فالأخير ـ على حد رأي ماركس ـ لا يتحقق إلا بإلغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ـ عبر الشيوعية ـ ويؤدي إلى المجتمع اللاطبقي، سواء تمّ ذلك كحصيلة لفوز حزب (الطبقة العاملة)

بالانتخابات أم عبر ثورة اجتماعية عنيفة تكون حصيلتها الذوبان التدريجي للدولة ذاتها وليس للسلطة فحسب(١٩).

وقد دشّن س. رايت ملز، عالم الاجتماع الأمريكي واللاماركسي، عصراً تميز بانحياز علم الاجتماع إلى الفرضية القائلة بأن الدولة ليست حيادية بين فئات المجتمع، وذلك عبر دراسات متعددة استندت إلى توثيق امبريقي وسوسيولوجي لأصول الفئات الحاكمة في الولايات المتحدة الأمريكية(٢٠).

لقد التقط منظّرو الحقبة الستالينية جزءاً من هذا التحليل (الماركسي والسوسيولوجي)، يساعدهم في ذلك تخلّف المجتمع الروسي وغياب أو جنينية التقاليد الديمقراطية فيه، والجموح الستاليني الى التسلط وصعوبات الثورة الروسية، ليصلوا إلى ابتذال الماركسية خصوصاً في ما يتعلق بشرعية السلطة. فبحجة طبقية السلطة، وبحجة ازدياد ضراوة الصراع الاجتماعي، استُبيحت كل القيم الديمقراطية وحقوق الانسان وتمّ إجهاض الحوار وحق الأقلية في إبداء وجهة نظرها ونشرها، ناهيك عن المعارضة الصريحة للنظام. إن ستالين لم يحطم الاتحاد السوفياتي بشرعية مستمدة من «الحق الإلهي»، لكن بشرعية إطلاقية أخرى مستمدة من «تجسيد مصالح البروليتاريا» و «تمثيل مصالح حركة التقدم التاريخي». أما الأسئلة المشروعة مثل كيف؟ ولماذا؟ وما هي قنوات ذلك التجسيد والتمثيل، فقد اعتبرت نوعاً من «الهرطقة» ذات الجذور «البرجوازية» إن لم تتهم بالعمالة للغرب الاستعماري.

ونتج من ذلك خلط وصل حدود الدمج التعسفي بين السلطات الثلاث. فما دامت هذه السلطات كافة تنبع من مصالح اجتماعية معينة وتعبر بالتالي عن توجهات فكرية متشابهة! فلماذا عبء الفصل بينها؟ أما حقوق الرقابة والمعارضة والاجتهاد فاعتُبرت محض هراء! وطالما كان القانون من صنع البشر وليس الإله أو الطبيعة، نتج من ذلك كله حق القيادة في تغيير القوانين وبشكل كيفي وتعسفي ومفاجىء من دون «عناء» المرور بالمناقشات المطلوبة والقنوات الدستورية والهيئات المنتخبة. أما حق «الطبقات الكادحة» في تشريع القوانين ومراقبة التنفيذ فلم يعد ثمة مبرر له؛ فالقائد

(١٩) Ralph Miliband, «Marx and the State,» in: Ralph Miliband and John Soville, eds., *The Socialist Register* (London: Merlin Press, 1965), pp. 278-296.

(٢٠) Charles Wright Mills, *The Power Elite* (New York: Oxford University Press, 1972).

وحده هو الذي تهديه «البوصلة الثورية» إلى الحقيقة ومصلحة المجموع، دوماً وأبداً.

في بدايات الشرعية الثورية كانت السلطة تكمن في أيدي الممثلين المنتخبين عن الفئات الاجتماعية الثائرة؛ هكذا كان حال الهيئة التشريعية في كومونة باريس (١٨٧٠ - ١٨٧١)، وهكذا كان دور مجلس السوفيات في روسيا عام ١٩٠٥ وأوائل شهر تشرين الأول/ اكتوبر ١٩١٧. ولعل بذور سقوط الديمقراطية الثورية كانت تكمن وراء مقولات لينين عن الحزب الثوري الذي من دونه لا يصل وعي الطبقة العاملة إلى أكثر من النقابية. فالحزب لم يعد طليعة الطبقة العاملة فحسب، بل إن وعيه الجماعي هو تعبير أكثر وعياً عن مصالحها سواء أدركت ذلك أو لم تدركه.

وبذلك تم استبدال حكم «مجالس العمال والفلاحين والجنود» بحكم الحزب الذي لم يفقد الكثير من حيويته وإبداعه أيام لينين. ولكن للحياة منطقها الخاص وكذلك للنزعة «الاستبدالية» آلياتها، وهكذا تم استبدال دور الحزب بدور اللجنة المركزية، وهذا كان من شأنه إضعاف أو حتى إلغاء دور الأخيرة لصالح الرفيق: السكرتير العام. والأخير بحكم نشأته الحزبية والعقائدية ظل - بشكل أو بآخر - أميناً على الأفكار (الاشتراكية) العامة حتى بعد إفراغها من محتواها الديمقراطي بل وتعميدها بالدم، وفي معظم الأحيان بلا مبرر أو مسوغ.

ولكن بمنع المعارضة من خارج الحزب ومن داخله، إضافة إلى الامتيازات الممنوحة لأعضاء وقيادات الحزب، وبالنظر إلى أن حركة الجدل الاجتماعي والفكري، لم يكن ممكناً تجميدها بقرارات «فوقية»، فقد أدى ذلك إلى «الطرد» المتزايد للرفاق المؤمنين حقاً بالمبادىء مقابل «النفاذ» المستمر والمتزايد للعناصر الانتهازية والمصلحية حتى وصلت الأخيرة إلى المراكز القيادية ذاتها. هذا كله يلقي ضوءاً على الكيفية التي تم بها انهيار الأحزاب الشيوعية الحاكمة وكيف أن هذا الانهيار قادته عناصر من صميم قيادات الحزب ذاته (غورباتشيف، شيفرنادزه، ويلتسين وبريماكوف). وبقيت الطبقة العاملة مكتوفة الأيدي وسلبية إزاء كل ما كان يجري.

هل هذه النتيجة المؤسفة لتدهور الشرعية الثورية، وبالتالي انهيارها، تجعلنا ننحاز إلى الشرعية الليبرالية الديمقراطية؟ هذا ليس تساؤلاً نظرياً أو أممياً؛ فكل التجارب العربية التقدمية تأثرت - إلى هذا الحد أو ذاك - بالنمط الستاليني.

الجواب ليس تماماً وليس كلياً! فالأنظمة التمثيلية المعاصرة أجازت حقوق التعبير والنشر والتنظيم والمعارضة، وحققت مبدأ تداول السلطة، بل وحق أو قدرة المؤسسات

المنتخبة والمعبرة عن الرأي العام في محاسبة الحاكم. وضمن هذه الحدود تميزت كثيراً على أنظمة الحزب الواحد أو القائد.

على أن نقاط الضعف في الأنظمة التمثيلية المعاصرة لا يمكن غض النظر عنها، وتكمن في نقطتين: ازدواجيتها في الفرق في التعامل بين شعوبها وشعوب العالم الأخرى؛ وكذلك في محدودية قبولها بالاصلاحات الاجتماعية إلى الحد الذي لا يهدد جذرياً مصالح الفئات الاجتماعية الحاكمة أو رؤاها الاجتماعية. فعندما تصل الأمور إلى الحد الذي يهدد مثل هذه المصالح عادة ما تنهار الأشكال البرلمانية للحكم ويتم اللجوء إلى العنف خصوصاً عبر أجهزة الدولة «القتالية» لقبر مثل هذا الاحتمال.

ومن ناحية أخرى، لا يجوز شطب كل الانجازات الكبيرة وخصوصاً في مستويات التنمية، وتقليل الفوارق بين الطبقات التي أنجزتها التجارب التقدمية أو الثورية، وذلك في غمرة الإحباط لفشلها الذريع في ميادين الديمقراطية السياسية.

إن نظرة موضوعية ومنصفة ودقيقة لكلا النظامين لا تخدم المعرفة العلمية فحسب، بل لعلها تنقذ جماهيرنا ونخباتها المثقفة من مأساة «الحلقة المفرغة»، أي الدوران اللامجدي من التعاطف مع «الثورية» يوماً، إلى «البرلمانية» يوماً آخر. في حين أن المطلوب حقاً هو تأكيد الترابط العضوي - نظرياً وعملياً - بين الديمقراطية وقضية التقدم، بين الحرية وقضية العدالة الاجتماعية، ترابط لا مناص منه ولا يجوز التضحية بأحدهما من أجل الآخر.

ويتصدى لذلك كله بعض الاسلاميين تحت شعار «الإسلام هو الحل»، وبمنطق فيه الكثير من التبسيط يشيرون إلى أن «فشل» التجارب الأخرى «يوجب» علينا تجربة الحل الاسلامي. ولكن ما هو الشكل المحدد لهذا الحل؟ ويكاد معظمهم يتفق على أن الاسلام السياسي و «الدستوري» الذي ينشدون هو إسلام الخلفاء الراشدين. إن هذا المنطق يستدعي ملاحظتين على الأقل: لماذا امتنعت التجربة الراشدية من الاستمرار طيلة أربعة عشر قرناً من الزمن، ولماذا تحول الحكم - بعد الراشدين - من شورى ونمط من الانتخاب إلى «مُلك عضوض» يتم بالوراثة وأحياناً بالاغتصاب؟

ومما لا شك فيه أن التجربة الراشدية مثلت نقاطاً مضيئة في العدل والإنصاف والنزاهة، حرية بالتمثل والاحتذاء العام. ولكن الوحي الإلهي انقطع بوفاة محمد عليه الصلاة والسلام. لذا فإن تصرفات الصحافة هي اجتهاد نقدّره ونجلّه، ولكنه ليس ملزماً كالقرآن الكريم والحديث الشريف. إن طرق انتخاب أو مبايعة الخلفاء الأربعة

تمت - كل منها - بصيغ مختلفة مما يدل على صواب ما ذهبنا إليه، كذلك فإن كل ذلك قد تم بما يوحي بأنه لمدى الحياة. وهذا أمر ما عاد مقبولاً وخصوصاً ليس فينا من يدّعي أنه عُمَر أو عليّ. كذلك لا بد من الاشارة إلى أن الراشدين لم يضعوا أسساً موضوعية لحل الخلافات والاختلافات بين مجموع المسلمين وخليفتهم. ولعل في «الفتنة الكبرى» ومقتل عثمان، وهو الصحابي الفاضل، بأيدٍ إسلامية لا شك في تقوى ونزاهة بعضها، دليلاً آخر على ما نقول، وعبرة لنا نتدارسها لنضع الضوابط والحلول لعدم تكرارها. وهذا ما نسميه في التعابير السياسية المعاصرة: مأسسة الخلافات عبر الانتخابات أو الاستفتاء أو البرلمان سواء كان اسمه مجلس الأمة أو مجلس الشورى، كي لا تكون الوسيلة الوحيدة لحل الخلافات بين الحاكم والمحكومين هي اغتيال الأول أو إرهابه الآخرين.

إن تراثنا العربي الاسلامي غني بالمناقشات حول شرعية السلطة وحول الإمام الفاضل والمفضول وتميزهما من الحاكم الجائر أو الفاسق، ناهيك عن الكافر، وعن حق «الثورة» أو تجنب «الفتنة»، وكذلك حول حرية الرأي ومداه بالنسبة إلى الخاصة أو العامة، وعن أهل الحل والعقد.

ولكن ذلك كله يبدو بعيداً عنا. أما الأقرب فهو عصور دول الطوائف والاستبداد المملوكي والفارسي والعثماني والمغولي حيث لم تتوفر للسلطة أية دعامة معنوية، بل اكتفت بالقوة العارية المجرّدة من شرعية معنوية. ولعل قرب ذلك إلينا هو الذي يفسر جزءاً من الاستبداد المتواصل لدينا وغياب التقاليد الديمقراطية عنا. ونقول يفسره ولا نقول يبرره.

إن مصادر شرعية السلطات العربية الراهنة متنوعة قدر تنوع هذه السلطات وتعدّدها. فهناك شرعية العائلة الحاكمة كما في دول الخليج وشبه الجزيرة والمغرب والأردن. وهناك شرعية انتزاع الاستقلال الوطني كما في تونس، أو إقامة الجمهورية كما اليمن وليبيا، وهناك الشرعية الثورية التي تبرر نفسها بالثورة كما هو الحال في مصر وليبيا والعراق وسوريا والسودان.

وإذا ما مررنا بسرعة على ما تبقّى من شرعية بعض الأنظمة، فقد نجد أن معظمها قد استنفد الشرعية التي ادّعاها. فالعوائل الحاكمة لا تستمد جذورها من عمق تاريخي وسلالي واضح باستثناء المغرب (العلوية) والأردن (الهاشمية) وآل سعود. وبتداعي التحالف الفكري بين آل سعود والحركة الوهابية وتحوّل أجزاء من الأخيرة إلى

المعارضة ـ العنيفة أحياناً ـ فإن ذلك يجعلنا أميل إلى القول بأن الشرعية تتعرض لمصاعب جمة. أما في المغرب والأردن، فإن ملكي البلدين يحاولان ـ بدرجات متفاوتة من النجاح ـ إرساء أسس شرعية تستند إلى هامش ديمقراطي يضاف إلى مكانة العائلتين. أما عوائل الخليج فقد أسعفتها الثروة النفطية وقلة السكان للتخفيف من تنامي أزمة عميقة بين فئات الشعب والعوائل الحاكمة، إلا أن الأزمة قائمة.

أما الأنظمة الجمهورية فشرعية انتزاع الاستقلال الوطني فيها، كما في تونس مثلاً، لم تعد ـ بحد ذاتها ـ كافية خصوصاً بعد إقصاء بورقيبة، وإن كان ولاء الحزب الدستوري يخفف من الأزمة.

أما القول في مصر بأن شرعية النظام تستمد ذاتها من ثورة ٢٣ تموز/ يوليو زائداً حركة «تصحيح» ١٥ أيار/ مايو التي صفّت «مراكز القوى» و «الاشتراكية والحقد الطبقي»، فإن هذه الشرعية موضع شك كبير في نسبها بالأساس.

وقد يقول قائل، في ما يتعلق بالعراق، بأن التأجيل في التحول الديمقراطي وممارسة التعددية الفكرية والسياسية منذ عام ١٩٧٩ إلى عام ١٩٨٨ كان بسبب الحرب مع ايران، وأن التأجيل من عام ١٩٨٨ إلى ١٩٩٤ قد فرضه العدوان والحصار الأمريكي. وجوابنا يكمن في نقطتين: **الأولى** هي التأكيد في ١٩٩١/٣/١٦ ومن أعلى جهة سياسية في البلاد أن «لا رجوع عن خيار التعددية». والنقطة **الثانية** تكمن في أن الحرب ذاتها، والعدوان ذاته، والحصار ذاته يمكن مقاومتها جميعاً، وبشكل أفضل، حال إشراك القوى الوطنية والديمقراطية كافة ـ من مواقعها المستقلة ـ في مقاومة هذه الرياح العاتية، وبالتالي في توسيع جبهة المقاومة والصمود عبر المصالحة الوطنية والتحول الديمقراطي.

مع ذلك، فلنأمل في أن يكون هذا «التجميد» العملي مسألة وقت أو توقيت فحسب، وبداهةً نحن ندرك أن «أشكال» الإسهام والمشاركة في أوقات الأزمات أو الظروف العصيبة هي غيرها في الأوقات الاعتيادية. ولكن «جوهر» المشاركة يتوجب عليه أن يكون بنسب أعلى وفعالية أعمق ولا سيما في الأوقات العصيبة أو الأزمات الحادة.

وقبل الانتهاء من مسألة الشرعية في الوطن العربي، لا بد من تأكيد أن شرعية أي نظام تتأثر سلبياً بالعجز عن الدفاع عن الوطن. إن عدوان ١٩٦٧ والهزيمة التي تعرض لها العرب واحتلال أراضٍ عربية واسعة، كانت هزة حقيقية للنظم العربية كافة

والمعنية بها بوجه خاص، والنظام الناصري على وجه أخص. كذلك فإن استمرار عجز الأنظمة كافة عن معالجة هذه المسألة ومنها حقوق الشعب العربي الفلسطيني، حرباً أو سلماً، قد عرّض (ويعرّض) الأنظمة كافة لأزمة ثقة وشرعية عميقة، حتى إن شكوك أفراد الأمة أخذت تتعدى الأنظمة ليتساءل عن أزمة يعانيها كل «الدول» العربية، بل و «الأمة» ذاتها.

إن الأنظمة التقدمية العربية التي حاولت أن تسند سلطتها إلى المشروعية الثورية قد حققت الكثير من الانجازات التي يجب أن تسجّل لها، ووقعت في العديد من الاحباطات التي يجب أن تسجّل عليها. وأحسب أنه، بشكل عام، لا يخلو من نزعة تجريدية كانت انجازاتها أعلى، وبدرجات متفاوتة، من نكساتها وإحباطاتها.

ولكن الاشكالية الفكرية التي تواجهنا عند البحث في شرعية السلطات الثورية أو التقدمية هي إشكالية كانت وما زالت من صميم صنع هذه الأنظمة ذاتها وثقافتها السياسية. وقد زعمت، وهي في المعارضة وفي سنواتها الأولى من الحكم، وبعضها ما يزال يردد الشعارات نفسها، أنها جاءت إلى السلطة من أجل تحرير فلسطين، وتوحيد العرب، والقضاء على الفوارق الطبقية، وإنجاز الاستقلال التام والتنمية الشاملة.

فإذا كانت هذه هي المعايير الثقافية للأنظمة التقدمية، وهذه دعواها، فلا أجد مناصاً من القول بأنها ـ بنسب مختلفة ودرجات متفاوتة ـ فشلت وبشكل ذريع في إرساء شرعيتها السياسية على قواعد مزاعمها الايديولوجية. وهذا بحد ذاته يستحق دراسات عدة.

ولكن مأساة العرب أكبر مما يتصور بعضهم وما تتبادل به من تُهم عشائرهم وقبائلهم التي تتخيل نفسها أحزاباً ومؤسسات. فإذا كان القطاع العام قد فشل (وهو افتراض لدينا عليه ملاحظات)، فإن السؤال المنطقي: هل نجح القطاع الخاص في المغرب أو تونس أو السعودية أو لبنان أو مصر ما بعد الناصرية، كما نجح مثيله في كوريا الجنوبية أو تايوان أو غيرهما من «النمور الآسيوية»؟ وإذا كانت الناصرية والبعث وجبهة التحرير الجزائرية والجبهة القومية في جنوب اليمن قد عجزت عن استئصال النفوذ الاستعماري أو الصهيونية، فهل حاولت الأنظمة الحاكمة في الخليج وشبه الجزيرة ومصر ما بعد الناصرية شيئاً من ذلك؟

بإيجاز شديد، إن أزمة الشرعية هي أزمة السلطات العربية كلها. وإن «المحنة العربية» أكبر مما يتصور بعضهم.

رابعاً: أزمة المشاركة

المشاركة تعني إسهام أبناء الشعب ومثقفيه في عمليات «اتخاذ القرار» التي تتخذها الحكومات وخصوصاً في المسائل الأساسية التي تتعلق بحياة المواطنين ومستقبلهم، أو ـ على الأقل ـ إسهامهم في الحوار الذي يسبق مثل هذه القراءات. إن ذلك يرفد السلطة بجملة من الآراء والتصورات التي تغني القرار وربما تسهم في ترشيده أو إنضاجه. والمشاركة ـ بهذا المعنى ـ تجعل القرار يحظى بتأييد جمهرة الناس أو الرضى عنه أو قبوله، وخصوصاً في أوساط المثقفين. وبعكس ذلك، فإن الناس يعانون الإحباط والانطوائية، إن لم نقل العداء والسلبية. وقد أضحت المشاركة من الأمور الضرورية التي تتسم بها الدول الحديثة والمعاصرة.

والمشاركة لا تتطابق كلياً مع مفهوم الشرعية الأوسع، ولكننا في محاولاتنا تحليل أزمة الشرعية عربياً، وجدنا أن معظم أساليب الديمقراطية والانتخابات وإتاحة الفرص للرأي العام يكاد يعاني غياباً تتراوح نسبه بين نظام وآخر. وبذلك دخلنا باب أزمة الشرعية قبل أن نتعرّض لها بشكل مباشر.

ولا بد من القول بأن قضية المشاركة وأزمتها هي الأسوأ حظاً في وطننا العربي من أزمتي الهوية والشرعية. فالمشاركة تكاد تعاني غياباً كاملاً سواء في القضايا العامة أو في القضايا المصيرية. وفي هذا الصدد سأكتفي ببعض الأمثلة فقط.

خامساً: أزمة الخليج الثانية: دراسة حالة لموقف المثقف العربي

لعلنا لسنا بحاجة إلى الاستفاضة في التأكيد أن أزمة الخلاف العراقي ـ الكويتي، وما تبعها من دخول عراقي إلى الكويت ومن عدوان أمريكي ـ أطلسي على العراق، استهدفت بالأساس تدمير القوة والتقانة العسكرية التي كانت تتنامى في العراق. ثم إن إخضاع العراق لحصار تجويع ومرض وفاقة بهدف إخضاع العراق أو تفتيته، هي جميعاً من أخطر ما واجه النظام العربي الراهن بحيث أدى شلل هذا النظام خلال الأزمة إلى انهياره شبه الكلي.

إن المشاركة في وضع الحلول لهذه الأزمة لم تتمتع بالحد الأدنى والمطلوب من حرية الرأي والاجتهاد سواء على مستوى كل مجتمع عربي على حدة، أو مستوى العلاقات العربية ـ العربية. والأكثر إيلاماً من ذلك أن الحوار حول هذه المواضيع في

الغرب والولايات المتحدة قد استمر في صدد الحل الحربي أو السلمي إلى ١٩٩١/١/١٥، حيث إن موافقة الكونغرس على سياسات بوش لم تتأكد إلا قبيل فترة قصيرة من التاريخ أعلاه، وبعد جهد ماكر وطويل، وبأغلبية ضئيلة.

أما في وطننا العربي فقد أغلق باب الحوار بين الطرفين العربيين فور انتهاء قمة القاهرة، أي بعد بضعة أيام معدودة من انفجار الأزمة؛ بكلمة أخرى، إن كارثة حرب الخليج الثانية وما ترتب على عموم المنطقة من كوارث بما فيها تدمير العراق، كانت أمراً قد تم «حسمه» لدى بعض «القيادات العربية». مثل هذا الموقف يجعلنا نرثي لما يسمى بأزمة المشاركة وغيابها الكامل حتى عن القرارات العربية المصيرية.

ولا يستقيم بي الأمر إن لم أسجل ـ كمواطن عراقي ـ أن باب الحوار الوطني داخل العراق قد تم إغلاقه أيضاً فجر الثاني من آب/ اغسطس ١٩٩٠، بل إن بعض الوثائق الأساسية للخلاف، والذي كان وراء الحدث، لم يُعلَن للجمهور العراقي إلا بعد الحادث الجلل. ولم يعنِ ذلك أنه يعكس إجماعاً عراقياً. ويبقى أن نقول إن غياب الحوار داخل العراق كان يعكس حالة فكرية غير صحية، ولكن غياب الحوار العربي - العربي، وخصوصاً على مستوى القيادات. والمسؤولين، أدى إلى كارثة أصابت الجميع ولو بنسب متفاوتة، ولكنها كانت مقتلاً للنظام العربي وعودة إلى الهيمنة الاستعمارية. وإذا ما افترضنا أن لقاء جدة في ١٩٩٠/٨/٥ كان سيضمن حلاً عربياً للأزمة بما فيه انسحاب العراق ـ على حد رواية الملك حسين في الكتاب الأبيض ـ فإننا ندرك حجم الكارثة، أو لعلها كانت كميناً شاركت فيه أطراف عربية وبسبق اصرارا

ولقد انتصرت قطاعات واسعة من المثقفين العرب للعراق ضد العدوان عليه والحصار من حوله، من دون أن يعني ذلك موافقتها على دخول العراق الكويت.

أُتيح لنا أن نطّلع على معظم الكتابات المغاربية والعربية التي تم اعتبارها في قائمة عبد الله بشارة (الأمين العام السابق لمجلس التعاون الخليجي) من الموالية للعراق ومن المعادية للكويت! فلم أجد فيها إلا العقلانية والنضج والمسؤولية القومية والسياسية. ولم أجد فيها سطراً يفهم منه التحريض أو الموافقة على تأييد دخول العراق الكويت أو تحريضه على قبول الصدام العسكري مع القوات الأمريكية والأطلسية والمخصصة أصلاً للقتال ضد الاتحاد السوفياتي وحلف وارسو، بل وجدت نقيض ذلك وخصوصاً في كتابات: محمد عابد الجابري، الطاهر لبيب، علي الكنز، خير الدين حسيب، علي أومليل، محمد حسنين هيكل، فيليب جلاب، عادل حسين، راشد الغنوشي، محمد البصري، برهان غليون، حسام عيسى، سعيد بنسعيد العلوي، جورج

طرابيشي، عبد القادر الزغل، محمود عبد الفضيل، محمد حسن الأمين، ليلى شرف، عثمان سعدي، طلعت مسلم، الياس خوري، محمد عبد الملك المتوكل، عبد الوهاب الباهي، مسعود ضاهر، عبد الرحمن منيف، كمال أبو ديب، صبري حافظ، وشوقي بغدادي.

كل ما في الأمر أن هؤلاء المثقفين والكتّاب طالبوا بحل عربي، باعتباره نزاعاً إقليمياً، وبما يضمن حق الكويت في تقرير المصير، وما يمنع ضرب العراق والاعتداء عليه. وقد أدركوا ـ وبحق ـ أن الكويت أريد لها أن تكون الشجرة التي تحجب الغابة، وكانت الغاية: النفط والهيمنة عليه؛ قدرة العراق وتقانته العسكرية، أمن الكيان الصهيوني، وتدمير النظام العربي(٢١).

وعندما كانت أطنان القنابل الأمريكية ـ الأطلسية تنهمر على مدن مثل بغداد والبصرة وكربلاء والموصل والنجف وإربيل وسامراء وسواها، كان هؤلاء المثقفون ومعهم الجماهير العربية يدركون بحسٍّ سليم وبمنتهى العقلانية (عكس غيبوبة العقل التي أصابت خصومهم)، أن العدوان كان يستهدف تاريخ الأمة ومستقبلها برمته. فما كانت تلك مدناً عادية، بل رموزاً حضارية شاخصة للتاريخ العربي الاسلامي ومناط عزته وجلاله وكبريائه.

أكانت «العقلانية» تكمن في إجهاض الحل العربي للأزمة؟ وفي تدمير بلد عربي مسلم وشقيق؟ وهل كانت في حشد قوات ووضعها تحت امرة جنرال أمريكي؟ وهل من «العقلانية» في شيء استمرار الحصار العربي والدولي لتجويع شعب العراق وأطفاله؟ ولماذا؟ وبأية حجة؟ وهل من «العقلانية» في شيء نزع السلاح عن العراق من دون أن يكون ذلك جزءاً من نزع سلاح شامل في المنطقة كلها وضمنها «إسرائيل»؟

لقد كانت هناك ملاحظات على الادارة العراقية للأزمة، وبعضها كان جذرياً.

---

(٢١) **أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٩١)؛ محمد حسنين هيكل، **حرب الخليج: أوهام القوة والنصر** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٢)، ص ٢٧٤ - ٢٧٦ (عن موقف عبد الناصر) وص ٤٧٧ (عن موقف مثقفين عراقيين)؛ حليم بركات، **حرب الخليج: خطوط في الرمل والزمن: يوميات من جوف الآلة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)؛ المجلس القومي للثقافة العربية، **أزمة الخليج قبل الحرب وبعدها** (ندوة) (الرباط: [د.ن.]، ١٩٩١)، ورياض نجيب الريس، **عودة الاستعمار من الغزو**، كتاب الناقد (لندن؛ قبرص: رياض الريس للكتب، ١٩٩١).

ولكن في لحظة المواجهة كان لا بد من الانحياز إلى العراق. مثل هذا الموقف كان في الماضي، وهو في الحاضر، وسيكون كذلك في المستقبل. فتلكم من الثوابت الوطنية والقومية والاستراتيجية التي لا نملك عنها فكاكاً.

هؤلاء المثقفون (مغاربة وغيرهم)، عندما كانوا يتخذون مواقعهم هذه، كانوا في الحقيقة يقفون مع كرامة تاريخ الأمة بما فيها الكويت والخليج وشبه الجزيرة، وكانوا يقفون على شرف الكلمة والفكر. وقد اجتازوا ـ بجدارة ـ امتحاناً عسيراً أريدَ به أن تختلط الأوراق وتتعقد الرؤى بحيث يمرر الصواب لا الخطأ فحسب، بل والخطيئة أيضاً.

إن هذا التجاهل المستمر من قبل الأنظمة لدور المثقفين بل واضطهادهم إذا لزم الأمر، قد كرس ظواهر خطيرة في الحياة الثقافية العربية، منها: اللجوء إلى الاغتراب الخارجي، أو الغربة حتى داخل الوطن، ومنها اللجوء إلى الحيل الأكاديمية التي تتظاهر بقول كل شيء وهي في حقيقة الأمر لا تقول شيئاً، كذلك انتشار ظواهر الازدواجية في المواقف والباطنية، ولعل أكثر هذه الجوانب السلبية ايجابية هي الرمزية والايمائية. ومن الظواهر السلبية الأخرى ـ ولعلها من مثيرات السخرية ـ هي «شجاعة» بعض المثقفين في نقد الحاكم العربي، ولكن بعد التأكد الجازم والحاسم من رحيله التام، أو «شجاعة» نقد الحكام جميعهم باستثناء حكامهم هم، في حين أن عصر الدولة القطرية يستوجب العكس تماماً.

خاتمة

من ذلك كله لا نستطيع إلا أن نفهم سر غضب وإحباط ويأس وتفجر المثقفين العرب الذين اقتبسنا منهم في بداية البحث. إن اجتهادنا لا يملك مناصاً من التصريح بأن السلطات العربية الحاكمة كافة تعاني أزمات حادة في بناها السياسية، من هوية وشرعية ومشاركة. إن مخاطر ذلك أكبر بكثير مما يتصور بعضهم، فلم تعد الأنظمة هي وحدها المهددة، بل إن المجتمع كله بات يعاني تهديدات جدية تمسّ صميم قدرته على الاستمرار من دون انفجارات بالغة الضرر.

إن حركة التاريخ تستمر والتناقضات الفكرية والاجتماعية تنمو ولا يمكن لجمها طويلاً بالقمع وحده. فإن لم تؤطر هذه التناقضات بالصبر على الرأي والتحمل للرأي الآخر، وإن لم تُفتح أمام هذه التناقضات القنوات للتعبير السياسي والحوار الحضاري، فإنها بالتأكيد ستنفجر وبشكل متطرف ومتشدد.

إن الملجأ الأخير الذي تبقّى للجماهير هو اللجوء إلى الله وإلى السماء والسلف الصالح. فكلما تزداد الفئات الحاكمة كوزموبوليتية وتبعية، تجد الجماهير هويتها في العودة إلى الجذور والالتصاق بها. وكلما تعمد الفئات المالكة إلى التمايز في الثراء وفي تهميش الفقراء، تزداد الجماهير غضباً وشراسة. وكلما تزداد نسب القمع السلطوي وكتمان آراء الناس وأنفاسهم، يشتد الحنين إلى الجهاد وقيم الاستشهاد.

إننا ندرك ذلك كله ونفهم مبرراته، ولكنه لا يمنعنا من القول بأن نمو هذا الشكل من الصراع القمعي من السلطة والقدري من الجماهير يقلل - إن لم نقل يجهض - فرص النمو والحداثة والتجانس المجتمعي القائم على العقلانية والديمقراطية والحرية والعدل الاجتماعي.

وإضافةً إلى كل ما سبق أن ذكرناه عن أزمات الهوية والشرعية والمشاركة التي تعانيها الفئات الحاكمة العربية، فإننا ندرك أن معظمها لا يملك ميزانية للدولة، وإن ملكها فليست الجهة التشريعية هي التي تقرها، وإن فعلت ذلك فلا يحق للناس الاطلاع عليها، بمعنى أن مال الدولة ليس مال المجتمع أو خاضعاً لرقابته. إنه أقرب إلى الفيء أو الغنيمة منه إلى الميزانية الحديثة. بكلمة أخرى، إننا نملك مجتمعات قد تجاوزت العشائرية نسبياً، ولكنها لم تصل مرحلة الدولة الحديثة بعد.

فالأزمة ليست كامنة في الثقافة العربية المعاصرة بالأساس بقدر ما نجدها في المجتمع وفي الدولة وفي السلطة، وعلى امتداد الوطن بأسره.

وهذا كله يفسر لنا الغضب الثقافي ولكنه لا يبرر العدمية النهلستية المتفجرة الى حد السخط وليس الى حد استخدام العقل للإجابة عن السؤال: **ما العمل؟**

ولعلنا نشارك الجابري في رأيه في ضرورة:

١ - تحويل القبيلة في مجتمعنا إلى تنظيم سياسي يجتمع فيه المجتمع السياسي أي «الدولة وأجهزتها»، والمجتمع المدني بكامل مؤسساته المستقلة.

٢ - تحويل «الغنيمة» والاقتصاد الريفي إلى اقتصاد انتاجي واقتصاد ضريبة.

٣ - تحويل «العقيدة» إلى مجرد رأي «يجب فسح المجال لحرية... المغايرة والاختلاف... وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي»(٢٢).

(٢٢) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٣٧٤.

ولكن كيف؟ عبر التدرج؟ أم الوعظ؟ أم توقع الانهيار (الذي يأتي ولا يأتي)؟ أم عبر المصالحة؟ أم عبر الجهاد؟

مرة أخرى، نقتبس من الجابري أن كل خاتمة لنوع من القول فيه يجب أو ينبغي، ما هو إلا «فاتحة» لقول آخر[٢٣]...

(٢٣) المصدر نفسه.

سابعاً: دور المفكر العربي في صنع التاريخ

صالح جواد الكاظم (*)

أولاً: مسوّغات البحث

قبل أن أتحدّث عن هذه المسوّغات، أرى أن من الضرورة التمييز بين «المثقف» و«المفكر»، بالرغم من الصعوبة التي يمكن أن تكتنف هذا التمييز. فالمثقف هو كلّ من ملك اطلاعاً، واسعاً في العادة، في ميدان أو أكثر من ميادين المعرفة. وهذا العلم بالجانب المعرفي هو الذي يميّز المثقف من الشخص العادي. أما المفكر فهو يملك أيضاً مثل هذا الاطلاع أو المعرفة، ولكنه يخضعهما لعملية تحليل واستنتاج، ويصوغ منهما فِكَراً، كبيرةً في العادة، تحدث نقلة من نوع ما في حياة المجتمع. فالمفكر هو مثقف، ولكن ليس كلّ مثقف مفكراً. ومع توسّع وسائل الاطلاع، وحلول عصر الثورة المعلوماتية، يتكاثر عدد المثقفين. ولكن هذا التكاثر لا يؤدي قطعاً وضرورة إلى زيادة عدد المفكرين. وفي نطاق هذا التمييز، يمثل المفكر دوراً ومسؤولية، ربما لا يمثلهما المثقف، وقد يمثلهما ولكن على نطاق أضيق.

وكان من مسوّغات هذا البحث تحديد العوامل التي تؤدي إلى الحيلولة دون تمكّن المفكر العربي من تأدية دوره في صنع التأريخ العربي، بعد أن تمكّن يوماً من المشاركة في صنع تأريخ الآخرين. كما كان من هذه المسوّغات تشخيص أثر المفكر

(*) أستاذ في كلية القانون، جامعة بغداد.

نفسه وبيئته والسلطة التي يعيش في ظلها في تقليص دور المفكر العربي هذا، بل في إنهائه أحياناً.

ومن المتّفق عليه أن المفكّر، حيثما كان، لا يستطيع تأدية دوره الطبيعي المرتجى في المجتمع إلا إذا تمتّع بقسط من الحرية والاستقلالية، أي التحرّر من التبعية. وقد استأثرت مسألة التحرّر من التبعية الفكرية الخارجية بالكثير من البحوث والمناقشات، ولكن مسألة التحرر من التبعية المقابلة وهي التبعية الداخلية لم تنل مثل هذا الاهتمام، ولذلك أسباب، ولم يكن غياب الاهتمام عفوياً بحال من الأحوال. وما أقصد بالتحرر من التبعية الداخلية تمكّن المفكر العربي من القيام بدوره في المجتمع العربي بغير أن تشلّه أو تعوقه عوائق من داخل هذا المجتمع.

وقد ساقني إلى أن أبحث مسألة التبعية الداخلية حقيقة أولية مفضاها كالتالي: بمقدار ما عملت التبعية الخارجية على إرباك الفكر العربي ومحاولة طمس هويته، دأبت التبعية الداخلية على الحجر عليه أو إهماله أو التحقير من شأنه، ومن ثمّ عزله عن صنع التاريخ. وهكذا التقت التبعيتان في عوق هذا الفكر وسلبه دوره الفاعل.

ولكن الواقع يدلّ على أن التبعية الداخلية كثيراً ما تكون أشدّ خطراً على الفكر العربي من التبعية الخارجية. زدْ على هذا أنّ التخلّص من التبعية الداخلية كثيراً ما يكون أصعب من التخلص من التبعية الخارجية. وذلك أنه بينما يكون التحرّر من الهيمنة الاقتصادية والسياسية الأجنبية عاملاً مساعداً كبيراً على التحرر من التبعية الفكرية الخارجية، ليس في التحرر من هذه الهيمنة ما يضمن التحرر من التبعية الفكرية الداخلية. وليس في الأمر كبير مفارقة بل ربما لم تكن فيه أية مفارقة. وذلك أن الخلاص من الهيمنة الاقتصادية والسياسية الخارجية لا يعني بذاته حتمية الخلاص من استبداد اقتصادي وسياسي داخلي كثيراً ما يحلّ مكان هذه الهيمنة.

وكذلك أيضاً، لا يعني الانعتاق من التبعية الفكرية الخارجية انعتاقاً تلقائياً مباشراً من التبعية الفكرية الداخلية. وفي الوقت الذي يكون فيه التخلّص من التبعية الخارجية شعاراً أو مشروعاً هو محل إجماع وطني أو قومي، قد تجد التبعية الداخلية من يسوّغها، أو لا يعترض عليها، بذريعة أو بأخرى، سياسية أو غيرها. فالسلطة مثلاً تستطيع اللجوء إلى حالات «الضرورة»، وضرورات «الأمن الداخلي» و«حماية الجبهة الداخلية» و«مكافحة الأفكار الضارة»، فتحول بذلك دون حرية الكتابة وحرية القراءة وحرية النقاش وتبادل الرأي. ولربما لا يعوز السلطة أن تجد بين المثقفين أو حَمَلة الفكر

أنفسهم من يسوغ عملها، سواء أكان ذلك عن اعتقاد أم عن مصلحة خاصة. وأخيراً، قد يكون المفكر نفسه، في جملة نظراته ومواقفه وأدواره، عامل كبح لاستقلاليته من حيث يعي ذلك أو يجهله. ولعل هذا العامل أخطر أحياناً من سواه، كما سيتبدى لنا بعد قليل.

حقيقة أخرى تحمل على البحث في مسألة التبعية الفكرية الداخلية هي أن أيّ تصد حقيقي للتبعية الخارجية يستحيل، أو يصعب في الأقل، مع بقاء ظاهرة التبعية الداخلية. وترينا تجارب الكثير من أنظمة العالم الثالث السياسية على أن أهم سبب في إخفاق هذه الأنظمة في إنجاز تحرّر حقيقي من التبعية الفكرية الخارجية كان عجزها عن توفير الظروف اللازمة لإقامة استقلالية فكرية داخلها، أو حيلولتها دون ذلك. وبذلك لم يوجد البديل العملي من التبعية الفكرية الخارجية، وطغى على السطح بديل هزيل زائف سرعان ما تبدّد بسقوط تلك الأنظمة.

ثانياً: مصادر التبعيّة الداخلية

بوسعنا الاستنتاج مما تقدم القول فيه إن لتبعية الفكر العربي الداخلية ثلاثة مصادر أساسية هي: المفكر نفسه، والسلطة، والبيئة التأريخية التي ينشأ فيها المفكر، ويمارس نشاطه الفكري. وقد نختلف في أولويات هذه المصادر، كأن يرى بعضنا أن المصدر الأول لهذه التبعية هو السلطة، في حين يراه بعضنا الآخر في البيئة، ثم يأتي من يراه في المفكر. وأياً كان الخلاف في هذه الأولويات، وتجنباً للسقوط في حلقة مفرغة لا يدري أحد أين طرفاها، أجد أن ما يهم هو الاتفاق على أن هذه المصادر أساسية أولاً ومتكاملة ثانياً.

١ ــ المفكر العربي

يتحمّل المفكر العربي، بصورة عامة، مسؤولية شخصية مباشرة عن التبعية الفكرية الداخلية، أي تبعيته نفسه أولاً وقبل كل شخص آخر. وما أقصده بهذه التبعية فقده دوره الرياديّ في صنع التاريخ. ويمكن تشخيص جملة أسباب أو عيوب في المفكر نفسه أدّت إلى ما هو عليه من قصور عن تأدية هذا الدور. وهي: غياب النظرة الشاملة إلى المجتمع، والغرق في العمومية والتجريدية، والعجز عن الاستنتاج أو التوقع، والتهرّب من تحديد الدور وتأديته.

أ ـ يفتقد المفكّر النظرة التي تمكّنه من تحديد بنية المجتمع الذي يعيش ضمن

سياقه التاريخي، بالرغم من أنه من صنع هذا المجتمع ودفعه التاريخي. وبغياب هذه النظرة، لم يستطع تحديد عناصر المجتمع الرئيسية، ولا كيفية ارتباط بعضها ببعض. وآلَ به هذا إلى عجز عن تحديد سمات مجتمعه العامة، وبخاصة سمات الفترة التاريخية المحدّدة التي يمرّ بها ومدى اختلافها عن الفترات الأخرى. وقد نجم عن هذا التخالط والمزج بين الفترات التاريخية وسمات كل منها أن فقد المفكر القدرة على تشخيص الأهداف الصحيحة لكل فترة، ولا سيما الفترة التي يعيش هو فيها. وبذا كان التاريخ عنده امتداداً زمنياً واحداً، لا مراحل مختلفة من تطورات لكل منها سماتها المتفردة أو خصوصياتها التاريخية.

إذاً، لفهم بنية المجتمع في فترة معينة على نحو صحيح، كان على المفكر العربي أن يلجأ إلى استخدام التاريخ وسيلة أساسية. وكان عليه أيضاً ألا يظل حبيس مشهدٍ واحدٍ، بل أن يختار مكاناً علوياً يستطيع أن يطلّ منه على سلسلة كاملة من الأحداث والأفكار والتصورات، وأن يستعين بكل المصادر التاريخية. ولا يعني هذا أن المفكر يجب أن يتحوّل إلى مؤرخ أو مُعنى بدراسة التاريخ لذاتها. ولكن هذا ما تتطلّبه كل دراسة جادة للمجتمع، في جوانبه الاقتصادية أو السياسية أو الفلسفية أو الأدبية أو النفسية.

بيد أن استخدام المفكر، أياً كان، للتأريخ يجب ألا يكون «طقسياً أو شعائرياً» كما يصفه بعض علماء الاجتماع[1]. ولا ينبغي أن تؤدي التفاسير التاريخية للمجتمع إلى نوع من الحتميات التاريخية، سواء أقامت على إيديولوجيات محافظة أم ليبرالية. والواقع أن التمسك الأعمى بهذه الحتميات يغلق باب التفكير ويلغي الحاجة إلى دور الإنسان، ويؤدي إلى مواقف استسلام أي تبعية. وكل هذا علاوة على ما يستصحب هذا التمسك من فِكَرٍ أو مفهومات خاطئة للطرائق التي يصنع بها تاريخ المجتمع. والمؤسف أن هذه الحتميات أخذ بها مفكرون عرب ممن استخدموا التاريخ في منطلقاتهم[2]. وإذ لم تقع حتمياتهم فقد هذا النمط من التفكير الكثير من مصداقيته.

وفي المقابل، وجدت محاولات لتجنب الحتمية في دراسة المجتمع العربي

---

(١) تشارلز رايت ميلز، **الخيال السوسيولوجي**، ترجمة صالح جواد الكاظم (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧)، ص ٢٢٢.

(٢) من هؤلاء: مهدي عامل، **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٤).

واستشراف آفاق تطوره في اتجاه أو آخر. ولكن هذه المحاولات لم تبلغ مصاف «الاتجاهات» بذاتها، بل كانت في معظمها «نزوات فكرية» عابرة أو ارتكاسات انفعالية إزاء الحتميات، فلم تخلّف وراءها أية تأثيرات فكرية تذكر. وكان مقتلها أنها رفضت التاريخ أسلوباً في البحث والاستنتاج. وفي الجملة، بينما كان التمسك بالحتميات هرباً (إلى) التاريخ، كان رفضها بلا بديل حقيقي هرباً (من) التاريخ[٣].

ب ـ يغرق المفكرون العرب ـ والحركات الفكرية العربية ـ أحياناً كثيرة في تعميمات يعجزون معها عن تركيز تفكيرهم على المسائل والمشكلات في سياقاتها التاريخية والبنيوية الخاصة، ومن ثمّ عن تشخيصها، ومحاولة الإجابة عنها أو حلها في ضوء واقعها الموضوعي لا التصوري أو الرغبيّ. وهم في ذلك، لا يمارسون ما يعنيه التعميم من عملية منطقية للانتقال من الخاص إلى العام أو الشامل، أو من المعرفة الأقل عمومية إلى أخرى أكثر عمومية. والمفترض أن يرمز الحصول على المعرفة المعممة إلى تجسّد أعمق للواقع في أذهان المفكرين وإلى تغلغلهم على نحوٍ أنفذ إلى جوهره ودقائقه. ولكن التعميمات التي يطلقها المفكرون العرب لا تدل على حصولهم على مثل هذه المعرفة وما يرمز إليه.

وفي مجرى هذه التعميمات، وُضعت أو ردّدت مفهومات معمّمة. ولكن الملاحظ أن المفهوم المعمّم الواحد لم يكن ـ في الأغلب ـ حصيلة تجارب ملموسة أو تطورات معرفية تاريخية. وهذا ربما يفسّر السبب في أن تجيء المفهومات جامدة أو راكدة، ونهائية أو مغلقة، ومطلقة أو غير محددة، وباختصار: مفصولة عن الواقع ومتطلّباته وتحوّلاته. وبدلاً من أن تمرّ المفهومات، على يد واضعيها أو مردّديها، بعملية تغيير أو تطوير لتحسينها وجعلها أكثر مرونةً وحركةً وقابليةً للحياة، يجري رفعها إلى مصاف البدائه أو المسلّمات العلمية الصرفة. كما يجري التعصب لها وكأنها مقدسات. وكثيراً ما كان هذا سبباً أساسياً في مصرع المفهوم على أرض الواقع والفكر معاً.

وبسبب هذه الصفات التي فرضت قسراً أو جهلاً على المفهوم الواحد، عجز هذا المفهوم عن تأدية وظيفته المنطقية المتوقعة، ألا وهي تحديد الموضوعات التي تهمّ المجتمع العربي في الإدراك والممارسة. وبسبب غياب هذه الوظيفة الرئيسية، عجزت هذه المفهومات عن ربط الكلمات والتعابير المستخدمة فيها بموضوعات محددة، ذلك

---

(٣) ميلز، المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

الربط الذي يمكّن من تحديد معانيها بدقة، ومن الاهتداء بها بوضوح في التفكير والتطبيق.

ولنأخذ على سبيل المثال تعابير التطور الرأسمالي والرأسمالية الخائنة والرأسمالية الوطنية والاشتراكية العربية وسيادة الشعب والديمقراطية الشمولية والديمقراطية الشعبية والديمقراطية الموجهة والحرية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية. ويمكن أن نضيف إلى هذه التعابير العشرة عشرات أُخَر. ولهذه جميعاً معانٍ غامضة ومعقدة ومشوشة في معظم الأحيان. وبدلاً من التركيز على دلالاتها، كان هناك انبهار وافتنان بسماتها التركيبية أو الاستعمالية في الجمل، أي بغموضها. لقد كانت حصيلة هذه التعميمات خلق تجريدات فكرية ذات مستويات مختلفة. وأنا لا أريد بالتجريد هنا معناه الفلسفي المعروف، أي ما يتحصل من الملموس أو التجريبي، ولكنه يبقى على صلة وثقى به، ويجسده أعمق تجسيد وأصدقه وأكمله. إن ما أعنيه هو التجريد المعزول عن الملموس، أي المقطوع عن الواقع أو تمثيله. إنه ما وصفه العالم البلاغي الكبير عبد القاهر الجرجاني بأنه ما «لا يتعدى التخيل والتوهم، والتقدير في النفس، من غير أن يكون هناك شيء يُحسّ وذات تتحصل»[٤].

إن هذه التعميمات والتجريدات الفكرية تلاقت في نقطة رئيسية هي الابتعاد عن تحديد المشكلات الأساسية التي يواجهها الواقع العربي في سياقاتها التاريخية والبنيوية، وعن استنباط حلولها العملية، وبذلك فقدت صلتها بهذا الواقع. وليس غريباً أن يؤدي عدم معرفة المشكلات على حقائقها وانتفاء الإحساس الدائم الواضح بها إلى ضرب من التعمية والزيف الفكري. وهذا ما وقع للفكر العربي أحياناً غير قليلة.

ج ـ كان من عواقب افتقار المفكر العربي إلى القدرة على تشخيص مشكلات المجتمع العربي وحلولها ضمن فترة تاريخية طويلة أو قصيرة، عجزه عن التنبؤ بتطوراتها وما تؤول إليه مستقبلاً. وهذا العجز عن التنبؤ أو التوقع، وأحياناً العزوف عنهما عمداً، هو ما يميز أكثر من سواه عمل هذا المفكر. ومن البداهة أن المقصود بالتنبؤ أو التوقع ليس «قراءة كف» المستقبل العربي، ولا إتقان فن «العرافة» في الكشف عن المستقبل المنظور والبعيد للأمة أو الحدث الكبير الواحد الذي ينتظرها، ذلك الكشف الذي

(٤) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، **أسرار البلاغة في علم البيان** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨)، ص ٣٥.

كثيراً ما كان يحمل في جلبابه «التفاؤل» و«الاطمئنان» بل «الثقة المطلقة». وإنصافاً للحقيقة، كانت الأنظمة السياسية تمارس، عن قصد أو جهل، مهنة هذه العرافة وتفرضها بشكل أو آخر، ولربما تأثر بها بعض المفكرين أو شاركوا في ممارستها.

إن المقصود بتنبؤات المفكر العربي أو توقعاته هو أن يقرر ما سيقع أو ما يحتمل وقوعه في ضوء اتجاهات معينة في حياة المجتمع، قومياً كان أم دولياً. ومن المتفق عليه في علم الاجتماع أن عملية التنبؤ تنطوي على ثلاثة عناصر هي الوقائع أو الاتجاهات التي يبنى عليها التنبؤ، والظروف التي توجد فيها، وتقدير احتمالات وقوع النتائج ومدياتها. ويبدو أن أياً من هذه العناصر لا يحظى بتقييم موضوعي في التنبؤات العربية.

وقد كان من المعابات الأساسية في هذا المضمار التمسك بما وصف بقوانين المجتمع الثابتة، أي القوانين التي كان يظن أنها تشمل المجتمعات كلها في الأزمان كلها. وهكذا وضعت مبادىء شاملة للتغير الاجتماعي، دون أن تؤخذ في الحسبان خصوصية البنية الاجتماعية وآلية التغير فيها. كما أهملت دراسات الاتجاهات الرئيسية في هذا التغير، ومن ثم لم يحدّد منطلق التغير ولا هدفه. وقد قصر المفكرون العرب عن فهم التغيرات الفعالة في البنية الاجتماعية المعاصرة لأنهم لم يحاولوا رؤية تطوّرات هذه البنية عن كثب في مداها الأبعد، بل اقتصرت رؤيتهم على مديات قصيرة، كما لم يحاولوا تحديد الآليات التي يمكن أن تقع بها هذه التطورات. والأهم من ذلك، لم تكن هناك رؤية لجميع الاتجاهات في آن واحد، أي من حيث هي أجزاء من البنية الشاملة لفترة تأريخية معينة.

لقد عجز الفكر العربي ـ من خلال حامليه ـ عن التنبؤ الدقيق بسبب عدم تقديره عناصر التنبؤ الثلاثة حق قدرها. وفيما يخص عنصر المعلومات، وهي الخامات اللازمة لصنع التنبؤات، لا يسع المرء إلاّ أن يلحظ أن هذه كثيراً ما تكون ناقصة أو مشوهة، وكثيراً ما تتخطاها وقائع مباغتة أو تقلبات مفاجئة لا يمكن إخضاعها لتنبؤ، وتمثل بذاتها حالة اللااستقرار الدائمة في الحياة العربية، وهي حالة غالباً ما يصعب التنبؤ في ظلّها. أما عنصر احتمالات النتائج، فلا بدّ من التأكيد هنا أن هذا العنصر كثيراً ما كان يبنى على افتراضات نظرية بحتة أو مسلّمات عفا عليها الزمن. ولم تكن الإمكانات الواقعية لتؤخذ في الحسبان عند تحديد المستقبل الذي ترسمه التنبؤات. وفي الجملة، لم تكن هناك تنبؤات بقدر ما كانت أفكار رغبية فيما يكون عليه المستقبل. ولا حاجة بنا إلى التأكيد أن من لا يستطيع التنبؤ بالأحداث لا يستطيع صنعها.

د ـ ثمة بديهية مفادها أنه لا إنسان خارج المجتمع، ولكن المسألة هي أين يقف كل إنسان داخل المجتمع، أي ما هو دوره في المجتمع. والمفكر، بحكم وعيه وتخصصه، أولى من سواه بأن يكون له دور. وصحيح ما يقال أحياناً من أن الفرد يجد عادةً دوره معداً إعداداً محدداً في الكثير من تفاصيله في الجماعات المستقرة المحددة حضارياً. ولكن هذا لا ينطبق، ولا يجوز أن يطبق، على المفكر، وذلك أن هذا ليس مجرد إنسان عادي. وعليه، فالمفترض أن يقرر المفكر دوره بنفسه، أي أن يختاره اختياراً واعياً. والمقصود بحرية الاختيار ليس مجرد التحرر من أوامر السلطة في هذا الاختيار، بل كذلك أيضاً تحرر الذات من أهوائها وجهلها أو خرافاتها، أي ضمان ما يسمى «الحرية الباطنية»(٥).

وفي الحقيقة، إن اختيار المفكر لدوره هو مسألة أخلاقية في المقام الأول. وفي اختيار المفكر العربي لدوره، يصح إذن التساؤل عما إذا كان هذا مستقلاً أخلاقياً، أم خاضعاً لأخلاق غيره، أم منساقاً أو منجرفاً أخلاقياً. ولكن علينا أن نتذكر أن مسائل الاستقلال أو الخضوع أو الانسياق الأخلاقي ليست مطلقة ولا يمكن أن يحكم فيها حكماً واحداً في جميع الظروف. فما يبدو في الظاهر خضوعاً أو استسلاماً خلقياً أو فكرياً ربما لا يكون كذلك في حقيقته. وعلى سبيل المثال، تعاون عدد من المثقفين المصريين عام ١٩٦١ وما بعده مع السلطة الحاكمة في بلادهم، وشغلوا مناصب ثقافية عالية، بالرغم من أن هذه السلطة سبق أن اضطهدتهم. ولم يكن هذا التعاون يعني بحال تنازلاً أخلاقياً ولا فكرياً(٦).

بيد أن هناك ثلاث قيم جوهرية لا بدّ أن يتمسك بها المفكر وهو يختار أدواره. القيمة الأولى هي الحقيقة، والثانية هي العقل، والثالثة هي الحرية. وللمفكر العربي، تعني قيمة الحقيقة النأي عن عرض الواقع على غير حقيقته أو تشويه حقيقته بطريقة أو أخرى، لغرض أو آخر. وكثيرة هي الحالات التي عرض فيها المفكرون، في ميادين تخصصية متنوعة، الواقع على غير حقيقته، إن كان من حيث ماهيته أو كليته أو أبعاده. ولم يكن الأمر خطأ محضاً في الحساب أو التقدير، أو من باب تحليل «الكذبة البيضاء». وكان عملهم هذا خطيئة أخلاقية وسياسية. وإذا كان هذا قد

---

(٥) بهذا المعنى انظر: زكريا ابراهيم، **مشكلة الحرية** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٣)، ص ٢٠.

(٦) في تفصيل هذا التعاون، انظر: أنور عبد الملك، **المجتمع المصري والجيش، ١٩٥٢ ــ ١٩٧١**، ترجمة محمود حداد وميخائيل خوري (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤)، ص ١٩٩ - ٢٠٦.

أرضى الحكام وطمأنهم ـ مؤقتاً ـ فقد أضرّ بالمحكومين أفراداً وأمة، بل شمل إضراره الحكام أيضاً.

وللمفكّر العربي، تعني قيمة العقل القدرة على التفكير والإرادة، ومن ثمّ خلق عقلية وتفكير مستقلين لديه. وغني عن القول إن امتلاك عقل مستقل لا يعني مجرد امتلاك ذكاء عالٍ من الناحية الفنية وتضلّع بالمعارف. ولربما أدى هذا التراكم الهائل في المعلومات الناجم عن استخدام العلم والتقانة (التكنولوجيا) المتطورين إلى الهيمنة على انتباه الفرد العادي وإرباك قدراته على استيعابها. وتبقى مهمة المفكر أن يستخدم هذه المعطيات ليتوصل إلى استنتاجات واضحة بشأن ما يجري في العالم وفي مجتمعه. ولا يستطيع أن يفعل هذا بغير عقل وعقلية[7]. ولكي يكون المفكر العربي «منتجاً» فكرياً أكثر منه «مستهلكاً»، يجب عليه أن يتمتع بقدرة على التفكير، ولا يضمن هذه القدرة إلا عقل مستقل. وأخيراً، إن الشجاعة التي يجب أن يتحلّى بها المفكر العربي ـ بل كل مفكر ـ لا تخلقها إلا ممارسة هذا المفكر لعقله.

وللمفكر العربي، تعني قيمة الحرية اختياره الحرّ بين القرارات التي يواجهه بها الواقع، أي بغير أن يقسر على تنفيذ قرار لم تكن له مشاركة حرة في اتخاذه، أو اقتناع عقلي به.

٢ ـ البيئة

ليس ما أقصده بالبيئة هنا مجرد البيئة الثقافية أو الفكرية التي تحدد عادةً بجملة الظروف الثقافية والفكرية التي تكتنف المجتمع، ومثالها المنطقة الثقافية أو الفكرية التي يقع في دائرتها المجتمع، والتيارات الموجودة فيه. وذلك أنه ليس من اليسير عزل هذه البيئة عن البيئة الاجتماعية التي تعني المجتمع وما يسوده من عادات وتقاليد وقيم ونظم سياسية واقتصادية وتربوية وغيرها. وما يهمنا في سياق هذا البحث أن نتبيّن أثر هذه البيئة الثقافية ـ الاجتماعية في الأنشطة الفكرية بصورة عامة، وفي مواقف المفكرين وأدوارهم بصورة خاصة. وما يهمنا أكثر من هذا أن نقف على مدى إسهام هذه البيئة في سلب المفكرين دورهم الفاعل المرتجى، أي تحويلهم إلى تابعين لا يتمتعون بالاستقلالية اللازمة لتأدية هذا الدور.

أ ـ ثمة حقيقة تاريخية هي أن الدولة العربية المعاصرة لم تتكوّن نتيجة ممهّدات

---

(٧) ميلز، الخيال السوسيولوجي، ص ٢٣٩ ـ ٢٥٣.

أو أسس فلسفية أو فكرية. وليست بنا حاجة إلى أن نتناول هنا الطرائق التي تكوّنت بها هذه الدولة. ولكن ما يعنينا أن نتذكر، على سبيل المقارنة، أن الدولة المعاصرة في الولايات المتحدة أو فرنسا، مثلاً، تكوّنت حصيلة عمل كان يستند إلى فلسفة محدّدة المعالم، ونفّذه أشخاص آمنوا بها وثبتوها في إعلاناتهم ودساتيرهم. وكانت كل من ثورة ١٧٧٦ الأميركية وثورة ١٧٨٩ الفرنسية تمثل انتصاراً فلسفياً وفكرياً بقدر ما كانت تمثله من انتصار قوى اقتصادية ـ اجتماعية. وكما هو معروف، كانت الليبرالية الفكرية القاسم المشترك الأول بين هاتين الثورتين.

أما مؤسسو دولة الاستقلال العربية في العشرينيات، وما بعدها، فكانوا ساسةً أو حكاماً أكثر منهم حملة فلسفات أو توجّهات فكرية خاصة. وكان همّهم تثبيت مؤسستهم الجديدة والحيلولة دون تقسيمها أو اقتطاع جزء منها، وكان هذا أمراً طبيعياً ومألوفاً عند مؤسسي الدول جميعاً، بغض النظر عن فلسفاتهم أو توجهاتهم. ولكن مؤسسي الدولة العربية، بدافع من هذا الحرص وبدوافع أخرى، عدّوا أي «اختلاف في الرأي» عاملاً من شأنه أن يضعف الدولة أو يؤدي إلى تقسيمها. وهكذا لم تنشأ أحزاب في معظم الأقطار التي قامت فيها هذه الدولة، وما نشأ منها كان ظاهرة عارضة. وما ظهر من معارضة لم يتبلور في شكل مؤسسات راسخة تحظى باعتراف بها أو احترام لها أو تسامح حيالها.

وفي مثل هذه الأجواء لم يكن متوقعاً أن تنشأ حركات فكرية مستقلة. وإذا كان قد سمح لبعضها بالنشوء، فقد كان ذلك لخدمة أهداف سياسية عابرة في مقدمتها توطيد الدولة وسلطتها في ظرف معيّن، وسرعان ما انقلب الرسميون عليها بعد استنفاد أغراضهم. والواقع أن هؤلاء لم يحسوا بالحاجة إلى كسب المواطنين فكرياً ولا إلى مفكرين يصوغون لهم أفكاراً أو نظريات[8]. وبالرغم من التغيرات السياسية والاجتماعية التي طرأت على المجتمعات العربية منذ العشرينيات، ظلت الملامح الرئيسية لهذه البيئة، بيئة الدولة (المعارضة للمعارضة) قائمة كما في نشأتها.

---

(٨) يذهب ميلز إلى أن السلطة في العالم الحديث لا تتمتع، في الكثير من الأحيان بقوة إقناع كما كانت تبدو عليه في العصور الوسطى. وأصبحت مسوغات الحكام لا تبدو ضرورية جداً لممارستهم السلطة. ولم يكن «الإقناع» الجماهيري ضرورياً في العديد من قرارات عصرنا الكبيرة ولا سيما القرارات ذات الطبيعة الدولية. أما الواقع فهو محسوم أو مقرر. وعلاوة على هذا، فإن الإيديولوجيات التي هي في متناول أصحاب السلطة كثيراً ما لا يعتمدها هؤلاء ولا يستخدمونها. وينتهي إلى أن استمرار بنية السلطة وازدهارها لا يتوقفان على قناعة فكرية أو إيمان أخلاقي لدى الحكام والمحكومين. المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٥.

ب ـ بات من المسلّم به أن وجود بيئة سياسية تسمح بقيام جدل واسع مفتوح متنور، وبمناقشة حقيقية في الآراء وبدائل الحياة الاجتماعية، شرط لا غنى عنه لازدهار الفكر ونشوء المفكرين. فلولا الجدل والنقاش اللذين أثارهما (أفلاطون) و(سقراط) و(أرسطو)، و(ابن رشد) و(الغزالي) وأئمة المذاهب الإسلامية، وأعلام الفلسفة الحديثة من (بيكون) حتى (رسل)، لما كان للبشرية هذا الرصيد الهائل من الأفكار والفلسفات، بل لما التمعت هذه الأسماء وعشرات غيرها. ولو وجدت بيئة عربية تسمح بمثل هذا الجدل والنقاش، لوجد مفكرون عرب وفلاسفة عرب في أيامنا هذه أكثر ممن وجدوا في الماضي، ولازدهرت مثلاً دراسة الفلسفة في الجامعات العربية، ولما كادت أقسام الفلسفة في البعض منها أن تغلق أبوابها.

ج ـ يشعر المفكرون العرب شعوراً واقعياً بأنهم لا يملكون فرص التأثير في صنع القرارات ولا سيما التي تتعلق بصنع التأريخ العربي الراهن. وقد أملت هذا الشعور عليهم البيئة السياسية العربية الراهنة حيث تجري في الأغلب مركزة القرارات وجميع وسائل التأثير في الصفوات الحاكمة أو البيروقراطية. وهناك مقولة منطقية هي «إن الناس إذا لم يصنعوا التأريخ فهم يصبحون أدوات بيد صناع التاريخ ومجرد أشياء لصنع التاريخ»[٩]. وإذ يشعر المفكر العربي بأنه واقف أو موقوف خارج القرارات التي تصنع التاريخ، يشعر أنه مصنوع لا صانع. ويشعر في الوقت عينه أن عليه أن يتحمل عواقب هذه القرارات ولكنه لا يستطيع أن يفعلَ إزاءها شيئاً. وفي مثل هذه البيئة، لا عجب في أن ينشب في المفكر شعور بالإحباط واللاجدوى. ومن هنا تبدأ رحلة اغترابه[١٠].

د ـ إن اغتراب المفكر العربي يبدأ من لامبالاته بمحيطه الخاص ويمتد ليشمل محيطه العام أي المجتمع كله. ففي محيطه الخاص، يشعر باستلابه وعجزه عن إحداث التغييرات التي يراها معقولة وأساسية. وعلى سبيل المثال، تجد أساتذة في الجامعات العربية، وهي أماكن يفترض أن تكون مؤهلة لتنمية الفكر وبناء المفكرين، يحجمون عن المشاركة في مناقشات الأقسام التي يمارسون فيها اختصاصاتهم. إنها ولا شك حالة لامبالاة. ولكنها لم تأت من عدم. إنها جاءت من شعورهم، المدعوم بعشرات

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(١٠) في الاغتراب وجذوره، انظر: Richard Schacht, *Alienation* (London: George Allen and Unwin, 1972).

السوابق، بأن هذه المناقشات لا تفضي إلى قرارات، بل إن القرارات تتخذ وراء ظهورهم أو بغير الاستئناس بآرائهم في الأقل، وما عليهم إلاّ تنفيذها.

ولكن هذا الشعور تجاه المجتمع الأصغر سرعان ما يتضخم ممتداً إلى المجتمع الأكبر. وهكذا يتنامى شعور لدى المفكر بأن القواعد السلوكية المختلة في محيطه المهني هي جزء من قواعد سلوكية مختلة في المجتمع كله، فيرفضها، معتقداً بادىء الأمر بأن من المحال تحقيق أفكاره إلا بالانحراف عن هذه القواعد. ولكنه ما يلبث أن يكتشف أنه يستحيل عليه الخروج على هذه القواعد مع بقائه في وظيفته الرسمية(١١).

هـ ـ إن لاغتراب المفكر مصادر أخرى لعل أهمّها التعارض بين قيمه الذاتية من حيث هو حامل مثل عليا ومبشر بها والقيم التي تسود المجتمع وهي مادية في المقام الأول. وقد رصد كتّاب أوروبيون وأميركيون هذه الحقيقة في أقطارهم منذ فترة بعيدة. ومما ذكروه بهذا الشأن أن تناقضاً محتوماً يوجد بين قيم الطبقات التجارية وقيم المفكرين والفنانين المبدعين. وذلك أن أصحاب الأعمال التجارية ملتزمون، بحكم مهنتهم، بإرضاء زبائنهم، والمستهلك عندهم هو المصيب بل معيار الصواب. وعلى نقيضهم، ينظر المفكرون والفنانون المبدعون إلى قيمة نتاجاتهم نظرة مستقلة عن قيمتها المباشرة في السوق(١٢).

إن تناقض القيم هذا موجود من حيث المبدأ في بعض المجتمعات العربية، ولكن ليس بالعمق والشمول اللذين يوجد بهما في المجتمعات الأوروبية. كما ليس لأكثرية الأقطار العربية حركات فكرية أو فنية لها نتاجاتها المتقدمة ومن ثمّ قيمها الخاصة.

ويبقى إحساس المفكرين العرب بالتفاوت بين مدخولاتهم ومدخولات بعض شرائح المجتمع الأخرى يعادل إحساسهم بالتناقض القيمي، إن لم يفقه حدةً وعمقاً. إنه إحساس عام كالذي يوجد بين أية شريحتين اجتماعيتين بينهما مثل هذا التفاوت، لذا يمكن القول بأنه لا يمثل ظاهرة خاصة بالمفكرين. ولكن آثار هذا التفاوت في المفكرين هي خاصة، لأنها تصيب عملهم في صميمه لما تتركه في مواقفهم من نتائج سلبية مدمّرة.

---

(١١) للوقوف على معنى آخر للاغتراب، انظر: عبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخية؟**، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨)، ص ١٥١ ـ ١٥٧.

(١٢) انظر: Seymour Martin Lipset, *Political Man: The Social Bases of Politics* (London: William Heinemann, 1969), p. 318.

لقد خلخل تدفق الثروات المادية، ولا سيما النفطية، وتوزيع هذه الثروات غير العقلاني، واقع المجتمع العربي الذي كان أصلاً مخلخلاً. وكان نتاج هذا تكوّن شرائح ليس لأفرادها مؤهلات أو اهتمامات فكرية أو ثقافية تذكر، ولكنهم يملكون ثروات خيالية ونفوذاً أخطبوطياً هائلاً. وهذا واقع معروف لا حاجة بنا إلى أن نقف عنده طويلاً. ولكن ما يعنينا منه آثاره في الفكر والمفكرين. ولعل أهم هذه الآثار هي:

(١) تأكيد قيمة النجاح المادي وقيمة البذخ بإسراف لجلب الانتباه والبرهنة على الوجاهة وعلوّ المكانة.

(٢) الإصغار من شأن ما يسمى «الأنشطة غير المثمرة» وفي مقدمتها الأنشطة الفكرية.

(٣) إشعار المفكرين وكل المتعاملين بشؤون الفكر بأن خطأهم، إن لم تكن خطيئتهم، اختيارهم بأنفسهم «حرفة الفقر» أي «الفكر»، وهم وحدهم المسؤولون عنه ويتحملون وحدهم عواقبه.

(٤) اضطرار العديد إلى «تصحيح» هذا «الخطأ» بالخروج من هذه المهنة واختيار مهن أخرى أكثر ربحاً وراحة، أو بالهجرة إلى الخارج.

(٥) تقليص النتاجات الفكرية الأصيلة، وتحويل الكثير من الأكاديميين إلى «أدوات أو مكائن علمية»، أي إفراغهم من روح المبادرة وتطوير العقل والإبداع. ونشأت ظاهرة الانصراف عن الإنتاج الجاد وحلول اللهوجة والببغاويّة، بل الانتهازية أحياناً غير قليلة.

و ـ وأخيراً، يمكن أن نضيف إلى هذه البيئات السلبية بيئة سلبية هي من صنع المفكرين أنفسهم. فالمعروف أن بين المفكرين العرب انقسامات فكروية وسياسية، وليس في ذلك كبير بأس لولا أن هذه الانقسامات كانت تتحول أحياناً إلى «معارك طاحنة بقصد الإبادة الفكرية» كما وصفها مفكر عربي[١٣]. والبيئة التي أعنيها هي انقسام المفكرين بين ما أسماه الفيزياوي والروائي الإنكليزي الكبير (سنو) بالثقافتين (الأدبية) و(العلمية)[١٤]. وقد ذهب إلى أن هناك قطبين متضادين، قطب يمثله المثقفون الأدبيون

---

(١٣) سعد الدين ابراهيم، «تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرارات في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٧، العدد ٦٤ (حزيران/ يونيو ١٩٨٤)، ص ١٧.

(١٤) انظر: س.ب. سنو، **الثقافتان الأدبية والعلمية ونظرة ثانية**، ترجمة صالح جواد الكاظم، الموسوعة الصغيرة؛ ١٢٠ (بغداد: دار الجاحظ للنشر، ١٩٨٢).

وآخر يمثله المثقفون العلميون. وبين القطبين هوة من الجهل والتجاهل المتبادلين، ومن العداء والكره أحياناً. المثقفون الأدبيون يتهمون العلميين بالغرور والتهور، والمثقفون العلميون يتهمون الأدبيين بالفراغ والسطحية والجهل بالإنسان. ولكن الأمر كله لا يعدو - في نظر (سنو) - سوء فهم متبادل، فالقطبان جناحا نهضة، وما يقع بينهما من تضاد خسارة للمجتمع، عملية وفكرية. ولربما لم يكن عندنا مثل هذا الانقسام من حيث الشدة والمظاهر، ولكنه قائم على أية حال وإن كان على شكل فردي غير ظاهر. إلاّ أن مجرد وجوده بشكل قطيعة بين الأدبيين والعلميين يؤلف بيئة فكرية سلبية.

وقد حاولت السلطة أن تعمق عملياً هذا الانقسام وذلك بالتحيز إلى جانب دون آخر. وهكذا كانت لا تولي المثقفين الأدبيين أو الإنسانيين من الاهتمام قدر ما تولي منه المثقفين العلميين أو التطبيقيين. وتجلى ذلك في الأجور والمخصصات، على سبيل المثال، حيث كانت المخصصات الجامعية المدفوعة للعلميين تبلغ ضعف المخصصات المماثلة المدفوعة للأدبيين. ولم يكن لذلك من مسوغ، ولا هو مرتبط بتمايز في قيمة الأداء أو الجدوى، وإنما كانت المخصصات لكلا الصنفين تدفع على سبيل مواجهة ارتفاع نفقات المعيشة وزيادة الأسعار. وبصورة عامة، كانت الأوضاع المعيشية للأدبيين أدنى من أوضاع العلميين، ولا يعني هذا أن أوضاع الأخيرين كانت مرضية بذاتها. وكان هناك من يصف الكليات العلمية بالمتحضرة أو المتقدمة، والأدبية بالبدائية أو المتخلفة. وكان لهذا الوصف ما يسوغه في أحيان غير قليلة.

٣ ـ السلطة

ربما لم تكن بنا حاجة إلى إفراد السلطة وجعلها، هنا في الأقلّ، عاملاً قائماً بذاته من عوامل تبعية المفكر العربي، أي سلبه دوره الرياديّ المستقل. وذلك أن السلطة ليست إلا جزءاً من البيئة التي ينشأ فيها المفكر ويتكوّن فكره، وإن كانت هي الجزء الأهم في هذه البيئة. وقد تبينّا ذلك عند الحديث عن البيئة في النقاط الأربع الأولى وهي: نشأة الدولة العربية والبيئة السياسية وعزل المفكر عن المشاركة في صنع القرارات ولامبالاته السياسية.

ولكن جلّ الكتابات العربية درجت على فصل السلطة عن البيئة بمعناها الفكري الخاص ومعناها المجتمعي العام، وكأنها صنف قائم بنفسه، أي لا علاقة له البتة بأية بيئة. وقد صوّرت هذه الكتابات التضاد بين السلطة والمفكرين بأنه حتمي

وأبدي. وانطلقت في ذلك مما وصفته بـ «طبيعة السلطة» و«طبيعة الفكر» المتناقضتين أبداً من حيث الأساس والتوجه والممارسة. وهكذا نجد، على سبيل المثال، الأستاذ محمد عابد الجابري يقول، في تشخيصه للوضع الثقافي العربي الراهن، «إن السياسة سادت الثقافة فقتلتها». ثم يقول إن «هذا ما يحصل دائماً في كل مكان وزمان. فالسياسة سلطة والثقافة حرية. والسلطة تقتل الحرية، تكبلها وتلغيها»(١٥). ويدعو إلى «تحرير الثقافة من السياسة وذلك برفع جميع القيود عن حرية التعبير التي بدونها لا تفكير ولا حوار ولا إبداع». وينتهي إلى «أن الاستقلال الثقافي يبدأ من استقلال الفكر، وليس هناك من بديل للفكر المستقل غير التبعية للغير أو الجمود على التقليد»(١٦).

والقصد النهائي من هذه المقولة صريح مباشر لا يتسلط عليه أدنى شك. إنه تحرير الفكر والمفكر معاً من أي قيد سواء جاء من السياسة أو السلطة أو من أية أشياء أخرى ومنها المنهج الذي يعتمده المفكر ويصبح هذا أسيره. وإلى هنا وليس للمرء إلا أن يتفق وما تقصد إليه هذه المقولة.

ولكن المقولة، بالرغم من وضوح قصدها السليم هذا، تثير إشكالاً حين تجعل من معنى «السلطة» مرادفاً حرفياً لمعنى «السياسة». والمفزع في هذه المرادفَة هو أنه إذا كانت السلطة «تقتل الحرية»، كما يقول الأستاذ الجابري، فإن مرادفها أي «السياسة» يمارس هذا القتل أيضاً. ولكن قبل أن نسترسل في هذا الفزع من السياسة، فلنسأل: أصحيح القول بأن السياسة سلطة؟ وهل يمكن عزل المفكر أو انعزاله عن السياسة؟

لا ينكر أن على المفكر، إذا أراد أن يكون حراً مستقلاً ومن ثم مبدعاً، ألا يكون أسير سياسة موضوعة سلفاً، سيما إذا كانت هذه السياسة هي سياسة أحزاب أو كتل سياسية منغلقة. وصحيح أن السياسة كثيراً ما تربط في الوطن العربي بل في العالم كله بالحزبية أو الانتماء العضوي أو الفكري إلى أحزاب معينة. وصحيحٌ أن هدف السياسة النهائي، بهذا المعنى، هو الحكم أو السلطة. ولكن تحديد السياسة بهذا المعنى، أي بهذا الهدف وحده، تقييد لمعنى السياسة الأوسع.

إن السياسة تعني في مفهومها العملي العام أي نشاط اجتماعي يقوم به ناس

---

(١٥) انظر: محمد عابد الجابري، «الثقافة العربية اليوم، ومسألة «الاستقلال الثقافي»،» ورقة قدّمت إلى: **وحدة الثقافة العربية وصمودها بوجه التحديات: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها المجمع العلمي العراقي بمشاركة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٤ - ١٥.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٥.

معينون في ظروف اجتماعية معينة، لتحقيق هدف ما، ليس شرطاً أن يكون تولي الحكم أو السلطة. حتى الأحزاب، يمكن أن يكون بينها من لا يجعل السلطة هدفه، وإن كان عدد مثل هذه الأحزاب قليلاً، وكما قال (هيربرت جي. سبيرو)، إن السياسة هي العملية التي تعالج بها جماعة بشرية مشكلاتها، صغيرة كانت هذه الجماعة كأن تتألف من شخصين، أو كبيرة كأن تشمل الجنس البشري كله. وتكون هناك «سياسة» حيثما يوجد شخصان أو أكثر يدركون أنهم يواجهون معاً مشكلات، ويحاولون القيام بشيء ما لحلها. وفي رأيه ـ وهو صائب فيه ـ تبدأ العملية السياسية بإدراك المشكلات، أما الأخيرة فهي عوائق بين حالة الناس الراهنة والهدف الذي يسعون وراء إنجازه(١٧).

والمفكرون العرب جماعة، أو شريحة، أو قل في وصف وجودهم ما تشاء، لها مشكلاتها الموزعة قطرياً والموحدة قومياً، ولعل أخطرها مشكلة حقهم في الوجود وفي الحرية. وإذْ يواجه هؤلاء المفكرون هذه المشكلات يحاولون هم عرضها، وتتفاوت آراؤهم في حلولها، وما يهم هو أنهم يدركونها، وتلك بداية نشاط. وما اللقاءات التي يعقدها المفكرون والمعنيون بالفكر لتدارس هذه المشكلات إلاّ تعميقاً لهذا الإدراك وتوسيعاً لهذا النشاط، وتلك هي سياسة قبل كل شيء.

وحين نقول إن السياسة نشاط اجتماعي يخوضه ناس معينون للوصول إلى هدف ما، لا نعني بذلك أن يحمل هؤلاء الناس مبدأ سياسياً واحداً أو إيديولوجية موحدة. وليس شرطاً أن يكون المبدأ السياسي أو الإيديولوجية هما وحدهما ما يجمع بين أفراد جماعة أو يحركهم. وكما قال (بيرنارد كريك) في كتابه **دفاعاً عن السياسة**، إن السياسة ليست مذهباً سياسياً منفرداً، كما هو شأن الليبرالية أو الاشتراكية أو القومية، وإن كانت تشتمل على عناصر من هذه المذاهب. وبهذا أكد (كريك) أن السياسة يجب ألا تعد مجموعة من المبادىء الثابتة التي يجب أن تحقق في المستقبل القريب، لأنها «عملية نقاش، والنقاش يتطلّب منطقاً أو جدلاً بالمعنى اليوناني الأصلي». ولكي يكون النقاش حقيقياً مثمراً لا بدّ فيه من تعارض الآراء. وينتهي (كريك) إلى أنه إذا كانت السياسة نشاطاً فهي لا يمكن أن تقلص إلى منظومة معتقدات أو مجموعة أهداف جامدة. وهنا يشدد على أن التفكير السياسي لا بدّ أن

(١٧) انظر: Herbert J. Spiro, *Politics as the Master Science: From Plato to Mao* (New York: Harper and Row, 1970), p. 49.

يغاير التفكير الإيديولوجي. والسياسة بذاتها لا تستطيع أن تزودنا بإيديولوجية، أما الإيديولوجية فهي تعني نهاية السياسة(١٨).

وليست بنا حاجة إلى تأكيد التصاق الإنسان، باعتباره كائناً مفكراً، بالسياسة، بأن نسند هذا التأكيد إلى فلاسفة ومفكرين بأنفسهم، ولا أن نحيل فيه على كتب معروفة بأسمائهم. وحسبنا ما قال به (أرسطو) في كتابه **السياسة** قبل أكثر من ألفي عام: الإنسان بطبيعته كائن أو حيوان سياسي. ولكن ما نحتاج إليه اليوم أمس الحاجة ألاّ ننسى أن أول من حارب السياسة، أو الطبيعة الأساسية للإنسان بالمعنى الأفلاطوني، هو السلطة التي رأت في السياسة أداة يمكن أن يستغلها خصومها لمحاربتها. ومن هنا يجيء فهم دوافع السلطة إلى تحريم ممارسة السياسة على العاملين في الجامعات والمؤسسات العلمية الأخرى ومختلف أجهزة الدولة. ومن هنا يجيء كذلك تفسير تحريم الحزبية التعددية، من حيث هي نشاط سياسي، وتحريم القراءة والكتابة والنقاش في السياسة. وفي الجملة، هنا يكمن ضيق السلطة ذرعاً بكل ما يمت إلى السياسة بصلة، من حيث كون السياسة نشاطاً اجتماعياً بمعناه الواسع، لا مجرد اتجاه سياسي بالمعنى الضيق. والواقع أن السلطة لا تحارب السياسة في المفكرين والمثقفين وكل الناشطين سياسياً فحسب، بل في كل من يمارس نشاطاً اجتماعياً لا يصب في خدمتها مباشرة. وهكذا تشمل هذه المحاربة آلاف الأنشطة، أي المجتمع برمته تقريباً. وبذلك تحاول السلطة خلق ما تمكن تسميته بالمجتمع اللاسياسي، أي مجتمع تحرم فيه أنواع الأنشطة الاجتماعية كلها، أو تقلص إلى أدنى حدودها، مجتمع يتسم بالركود في خاتمة المطاف.

وإذا كان هذا هو موقف السلطة من السياسة بشكل عام فكيف يمكن التوفيق بين هذا الموقف والدعوة إلى عزل المفكر العربي عن السياسة؟ ألا تلتقي السلطة وأصحاب هذه الدعوة في نقطة واحدة هي إبعاد هذا المفكر عن السياسة؟ الجواب نعم، وإن كان قصد كل من الطرفين مختلفاً تماماً عن قصد الآخر. ومع ذلك كله، يمكن عزل المفكر عن السياسة في بيئات معينة، بمعنى حرمانه من ممارسة السياسة عملياً، ولكن من المتعذر الحيلولة بينه وبين التفكير في المشكلات التي تعنيه، أي في السياسة.

---

(١٨) انظر: Bernard Crick, *In Defence of Politics* ([n.p.]: Pelican, 1969), pp. 15 - 55.

إن ما يلفت النظر في الموقف من السياسة لدى المفكرين العرب هو أنه بينما يدعو فريق منهم إلى تجنب السياسة أو تحرير الفكر من السياسة كما رأينا، ثمة فريق آخر يدعو إلى «تسييس» المثقف أو المفكر أو.تخليصه من حالة اللاانتماء السياسي. ودوافع هذا الفريق تكوين «ملاكات» من المثقفين «المتجانسين» بينهم، والمتجانسين هم ونظام الحكم المعني(١٩). ولا شك أن هذا التجانس أو توحيد نوعية المثقفين سياسياً كان هو المقصود بعملية التسييس هذه، وليس إتاحة حرية ممارسة السياسة للمثقفين. وبذا كان التسييس في حقيقته عملية إخضاع لإيديولوجية يؤمن بها نظام الحكم، وإعادة بناء المجتمع وفق أهداف هذه الإيديولوجية. وإذا كان نظام الحكم قد أطلق حرية السياسة، فليست الأخيرة أية سياسة وإنما هي سياسة الحكم وحدها. وفي التطبيق، كان هذا كبتاً لا إطلاقاً لحرية السياسة.

ولا يدري أحد منا كيف يمكن عزل المفكر والفكر عن السياسة والمفكرون هم واضعو النظريات السياسية والأفكار السياسية، و«الفكر السياسي» منذ ولادة الحضارات الأولى حتى الآن هو نتاج «مفكرين سياسيين»؟ لا أرى سبيلاً إلى هذا العزل إلا بإعلان السياسة منطقة حراماً على المفكرين، وذلك ما يتعذر تحقيقه بغير اللجوء إلى القوة أو التزييف. كما لا أرى سبيلاً إلى انعزال المفكر عن السياسة إلاّ بالتنازل عن أهم جزء من كيانه أو آدميته، أي اختياره للدور الذي يؤديه وقدرته على أن يكون هو نفسه، وذلك ما تفترضه السياسة. وفي مثل هذا الانعزال لا يبقى المفكر «مفكراً»، ولا يبقى معنى حتى للإشارة إلى دوره في صنع التاريخ.

أخيراً، ربما لم يبقَ ما يقال في «السلطة» من حيث هي عامل من عوامل الحيلولة دون مشاركة المفكر العربي في صنع تأريخ أمته. وما لم يتناوله هذا البحث، ولم يجد الباحث مسوغاً لتناوله، هو طبيعة السلطة وما يجب أن تكون عليه العلاقة بينها وبين هذا المفكر. والأسباب هي أن هذين الموضوعين بحثا بشيء من الاستفاضة، وتحول الكلام على العلاقة المشار إليها إلى ما يشبه النصائح والمواعظ(٢٠).

---

(١٩) طيب تيزيني، **حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث: الوطن العربي نموذجاً**، ط ٢ منقحة ومزيدة (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، [١٩٧٣])، ص ٣٥٢ - ٣٥٣.

(٢٠) انظر على سبيل المثال: رضوان السيد، «السلطة والمعرفة في التاريخ العربي الإسلامي، مشكليات الطرح ومنهجيات المواجهة،» **دراسات عربية**، السنة ١٥، العدد ١١ (أيلول/ سبتمبر ١٩٧٩)؛ أبو بكر السقاف [وآخرون]، «المثقف والسلطة في الوطن العربي،» أدار الندوة نادر فرجاني، **المستقبل العربي**، السنة ٧، العدد ٧٤ (نيسان/ أبريل ١٩٨٥)؛ فؤاد زكريا، **التفكير العلمي** سلسلة عالم المعرفة؛ ٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٨)؛ عبد الله عبد الدائم، «المسألة الثقافية بين الأصالة والمعاصرة،» =

بقي أن نستذكر أن المفكر العربي لا يستطيع أن يحدد موقع نفسه ضمن الحياة الفكرية لعصره إلا من خلال دورٍ يختاره بنفسه. وقد قيل إن المفكر يستطيع أن يتصوّر نفسه في واحدٍ من أدوارٍ ثلاثة: دور الفيلسوف ـ الحاكم ودور مستشار الحاكم ودور المستقل[21]. ولكن هذا تصور محض، فليس في البنية السياسية العربية المعاصرة ما يسمح باستيعاب الدور الأول، أما الدور الثاني فمحدود جداً[22]. ويبقى الدور الثالث وهو متاح أكثر مما هما الدوران الأول والثاني، ولكنه ليس مضموناً للمفكر في كل زمان ومكان في الوطن العربي. ومع ذلك، يبقى الدور الأفضل للمفكر العربي والأليق به هو دور المستقل. وبقيام هذا المفكر بهذا الدور في هذه الفترة الظلامية ما يؤمل بمشاركته في صنع التأريخ العربي، ولكن ليس بالأثر الفاعل الذي ينجم عن قيامه بالدورين الأول والثاني.

= المستقبل العربي، السنة ٧، العدد ٧١ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥)؛ تيزيني، المصدر نفسه، وابراهيم، «تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرارات في الوطن العربي».

(٢١) ميلز، الخيال السيوسيولوجي، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٢٢) يبدو أن تولي الفيلسوف أو الحكيم دور الحاكم كان حلماً يلازم المفكرين منذ عهد أفلاطون في القوانين والجمهورية. ولم يفسر هذا الحلم تفسيراً أقرب إلى الواقع إلا غاتانو موسكا، الذي ذهب في كتابه الطبقة الحاكمة إلى أن احتمال انتصار الفيلسوف بين العديد من المتصارعين على السلطة احتمال ضعيف في الظروف العادية. ففي العديد من الحالات نرى الحكمة الحقيقية لا تثير الطموح بل تخمده، ثم ان السمات الشخصية والعقلية للفلاسفة لا تدفع هؤلاء نحو المراكز العليا بل تصدهم عنها. انظر:
Gaetano Mosca, *The Ruling Class* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1939), p. 451.

ثامناً: التعصّب: بواعثه وآثاره في التاريخ العربي

عماد عبد السلام رؤوف (*)

ـ ١ ـ

التعصب، لغة، نزوع الرجل إلى نصرة عصبته وهم أقاربه من جهة أبيه، والتألّب معهم على من يناوئهم، ظالمين كانوا أو مظلومين. وإذا كان التعقّل قد اشتق من العقل، الذي هو التثبت من الأمور، وهو ما يتميّز به الإنسان عن سائر الحيوان، فإن التعصّب قد أخذ من العصبية، وهذه من العصب الذي هو اطناب العظام. وفي هذا من المعاني ما يشير إلى أنّ أصل التعصب هو نزوع وتألب وتجمع ومعاداة للآخرين، دونما تروٍ أو وازع، من عقل، فليس من المنطقي أن ننسب إلى التعصّب ـ وفقاً لهذه المعاني ـ فضيلة من الفضائل، لأن ذلك يعني حتماً إلغاء دور العقل، أو إضفاء غشاوة عليه تفقده منطقه وتأثيره، نظير ما تفعله الخمرة من تأثير على أعصاب شاربها. ولهذا السبب دعا الرسول الكريم (ﷺ) إلى نبذ التعصب، في حديثه الشريف «العصبي من يعين قومه على الظلم» و«ليس منا من دعا إلى عصبية أو قاتل عصبية».

ومن الجلي أنّ الحضارة العربية الإسلامية نظرت إلى العقل نظرة إجلال وإكبار،

(*) أستاذ في كلية الآداب، جامعة بغداد.

بوصفه دليل الإنسان إلى الحق، بيد أنّها رغم ذلك، لم تبطل الصلات المبنية على القربى، ولم تلغ الروابط القبلية، بل عدتها أحد الأسس لنشر الدعوة، وتنظيم المجتمع، في عصر لم تكن الدولة قد نمت فيه لتغدو أساساً لتنظيمه. ومعنى ذلك أنها اعترفت «بالعصبة»، لا لأنها الصيغة المثلى للمجتمع، ولكن لأنها تمثّل خلاصة تطور بشري معقّد لم يكن ممكناً تجاوزه.

ومن الصواب بمكان القول بأن الإسلام دعا إلى تجريد هذا النظام من جانبه السيء، فهو إن أقرّ بالعصبة، فإنه نبذ التعصّب، وذلك بإيجاد قيم مثلى تعلو على رابطة الدم، أو قادرة - في الأقلّ - على توجيهها إلى الحق، بوصفه قيمة مطلقة. فالأخ الظالم إنّما ينصر بكفه عن الظلم، أي بتوجيهه إلى التزام الحق وحده، دونما اعتبار لموقف عصبته.

وواضح أنّه من الصعب عملياً - بل من المتعذر فعلاً - إيجاد صيغة توفيقية بين قيمتين أصيلتين مختلفتين تماماً، قيمة الحق الجماعي المستمد من صلة الدم، وقيمة الحق الفردي المستمد من الله تعالى. ولما كان الالتزام بالحق الفردي يعني ترك الحياة القبلية كلها، واستبدال مجتمع حضري كامل بها وهو ما لم يكن ممكناً قطعاً، فقد جنح إلى الإبقاء على هذه الحياة كما هي، بوصفها واقعاً لا محيد عنه. وكان لا بد من صيانة روابط الدم، أي العصبيات، طالما أحسّ الفرد بضعفه إزاء مجتمع لا يجد فيه الضعيف بداً من الاحتماء بعصبته أي ذوي قرباه. وبالطبع فمن شأن هذه الروابط أن تفرض الحقوق والالتزامات المتبادلة، والتي تعمل على توحيد وجهات النظر الفردية وصهرها في وجهة نظر قبلية واحدة. وبذا فإن العصبية تتصف بكونها ذات قوة إلزامية قسرية، تمارس سيطرة على ضمائر أفراد القبيلة، فلا «حق فردياً» بالمعنى المألوف، وإنما تكون الحقوق والواجبات ملك العصبية وحدها، يتجلى ذلك في الزواج، والثأر، والغزو، والدخالة، والحشم، وغير ذلك من مظاهر المجتمع القبلي. وفي «العصبية» يدخل الأفراد في صلب ضمائرهم الشعور بالمسؤولية، والوازع الخلقي نحو العصبة، ويستنكفون عن القيام بما يخالفها. فالعصبية إذاً مصدر للمسؤولية المشتركة، وأساس لكل فعالية «موحدة» ومتضامنة وجماعية، فتستجيب العصبية لحاجات الأفراد ورغباتهم، وتحمل الأفراد على التناصر والتعاضد في المدافعة والحماية والمقاتلة، بل ربما كان السبب في وجودها كامناً في الخصائص الإنسانية، كالشفقة والنعرة على ذوي الأرحام والقربى.

ولما كانت القبيلة تمثّل وطناً وروابط اجتماعية ومصالح اقتصادية وتاريخاً مشتركاً، فمن المحال الوقوف من ذلك الكيان كله موقفاً فردياً، ومحاكمة مواقفه

الداخلية والخارجية وفقاً للحق المطلق في كل لحظة، لأنّ ذلك يؤدي إلى إحدى نتيجتين: إما انسلاخ الفرد عن عصبته، ومن ثمّ ضياعه في وسط مجتمع لا يعترف برابطة غير الرابطة القبلية، وأما البقاء ضمن كيانها، ومن ثمّ تفجير ذلك الكيان من داخله، وهو ما يعني ضياع القبيلة كلها.

وهكذا فقد ظل مبدأ نصر الأخ الظالم بكفه عن الظلم، يمثل شعاراً مثالياً نبيلاً، وموقفاً أخلاقياً سامياً، في واقع ظلّ مبنياً على أسس أخرى مختلفة عن منطلقات ذلك الشعار تمام الاختلاف. ولهذا وجدنا التعصب، بالمعنى الذي حدده اللغويون، يستمد شرعيته من واقعيته، لا من مثاليته، ومن ثمّ فليس بمستنكر إلاّ نجد بين المصنفين في اللغة أو الأخلاق أو السياسة من نبّه إلى مساوىء التعصّب، أو عدّه رذيلة اجتماعية، بل كان تركهم إياه، دونما تصنيف أخلاقي، بمثابة اعتراف منهم بوجوده، في مجتمع يحتاج إلى بقائه.

ـ ٢ ـ

ولا نشك في أن أول من جعل من التعصب موضوعاً للبحث، فتحدّث عنه دونما موقف مثالي مسبق، هو العلامة عبد الرحمن بن خلدون (المولود سنة ٧٣٢ والمتوفى سنة ٨٠٨ هـ/ ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦ م)، فقد لاحظ هذا المفكر الإسلامي الشهير، أنّ التعصّب ظاهرة أملتها طبيعة المجتمعات القبلية السائدة في زمنه، وما قبله، ولذا فإنه لم يشأ أن يصدر أحكاماً أخلاقية على هذه الظاهرة، وإنما شرع بدراستها دراسة هادئة متناولاً إياها بالدراسة من زواياها المختلفة، التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، متوصلاً إلى ما يشبه أن يكون نظرية علمية تستوعب عوامل نشوئها، ودلائل قوتها، وما ينجم عن تلك القوة، فانحلالها ثم زوالها.

وإذا كان اللغويون قد أوضحوا الصلة الاشتقاقية بين التعصب والعصبية، فإنّ ابن خلدون فسر بوضوح شديد، الصلة النفسية والاجتماعية بين الظاهرتين، فذكر أنّ قيام العصبية إنما هو تعبير عن خصائص الطبيعة البشرية، وبذا فإنها ضرورة فيها. يقول إن صلة الرحم «نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا»، وإن «من صلتها النعرة على ذوي القربى والأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة»، وإن ضرورتها في استحالة الحياة بدونها خارج أسوار المدن فأحياء البدو «لا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم، وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم وقرباهم موجودة في الطبائع البشرية

وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم» أما المنفردون في أنسابهم «فلا يقدرون على سكنى القفر، لأنهم يصبحون «طعمة لمن يلتهمهم من الأمم سواهم»».

ومما تجدر الإشارة إليه أن ابن خلدون لاحظ أن تطور مفهوم العصبية هو التعصب، من خلال تأمله مراحل متعاقبة من التاريخ، فوحدة النسب ليست كافية لإثارة التعصب، وإنما هي «الوعي» بما تعنيه هذه الوحدة، وعلى وفق هذه الفكرة يفسر قوله (ﷺ) «تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم»، بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة. وقد صرح بأن «النسب أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام».

ولعل أبرز التطورات التي لاحظها أنّ العصبية لا تنحصر بأصحاب النسب الواحد بل تشمل أصحاب نسب الولاء أيضاً، وهو هنا يقدم «الوعي» بالنسب، على النسب نفسه ولذلك فإنه يقول في عنوان أحد الفصول «ان العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه»، كما يصرح بأن «اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريب منها» فهذا المفهوم - كما ترى - أكثر تطوراً، وأوسع دلالة من مفهوم التعصب، كما عرفه اللغويون وهو يقرب إلى نوع من التعصب السياسي الذي ينجم عن تحالف مجموعات بشرية لا يجمعها نسب واحد، وإنما يجمعها الوعي بمصالحها المشتركة. ولم يكتف ابن خلدون بذلك، بل وسّع أيضاً مفهوم العصبية ليشمل فئات من الناس، ضمت إلى القبيلة بسبب من الأسباب، فقال «وإذا اصطنع أهل العصبية قوماً من غير نسبهم، أو استرقوا العبدان والموالي والتحموا بهم... ضرب معهم أولئك الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتها كأنها عصبتهم». وذكر أنه يحدث بين المصطنع وبين من اصطنعه نسبة خاصة من الوصلة، فتنزل هذه المنزلة، وتؤكد اللحمة، وإن لم يكن نسب، فثمرات النسب موجودة، وإذا كانت هذه الولاية (الولاء) بين القبيل وبين أوليائهم قبل حصول الملك لهم، كانت عروقها أوشج وعقائدها أصح، ونسبها أصح، وفسر ذلك انه قبل الملك يكونون «أسوة في حالهم، فلا يتميز النسب عن الولاية إلا عند الأقل منهم، فينزلون منهم منزلة ذوي قرابتهم وأهل أرحامهم». ومعنى هذا أن التعصب للجماعة، يكون أشد في المرحلة التي يسعى فيها الجميع للوصول إلى السلطة، أما إذا اصطنعوهم بعد الوصول إليها، فإنّ تعصبهم يكون أضعف بسبب استئثار الجماعة بالسلطة «فتتميز حالتهم، وينزلون منزلة الأجانب، ويكون الالتحام بينهم أضعف والتناصر لذلك أبعد، وذلك أنقص من الاصطناع قبل الملك» كما لاحظ أنه ثمة فروقاً غير قليلة بين التعصب للنسب والتعصب للدولة، وحلل ببراعة مشهودة، طبيعة العلاقة التداخلية بينهما، منتهياً إلى القول بأن «الالتحام والاتصال موجود في طباع البشر، وإن لم يكونوا أهل

نسب واحد، إلا أنه ـ كما قدمناه ـ أضعف مما يكون بالنسب» فالدولة هنا تمثل التحاماً واتصالاً بين عصبيات متعددة، أو بمعنى آخر، تركيباً بين عدد من العصبيات البسيطة، بيد أن هذا لا يحدث غالباً إلا بعد أن تكون الدولة قد أصبحت أمراً قائماً فعلاً، إذ إن «الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك» و«ان الملك هو غاية العصبية». ولا يعرب عن نظرا ابن خلدون أنه مثلما تكون العصبية ضرورية لتأسيس الدولة فإنها ربما عرقلت تأسيسها، إذا كانت الأوطان كثيرة القبائل والعصائب، وذلك لاختلاف الآراء والأهواء، وأن وراء كل رأي منها هوية عصبية تمانع دونها «فيكثر الانتقاض على الدولة، والخروج عليها في كل وقت» وإذا كان قس بن ساعدة الإيادي قد عد «آفة الرأي الهوى» فإن ابن خلدون ذكر ان الرأي ناجم عن الهوى، الذي هو التعصب بعينه، وهو يجعله يقترب من ضرب من التعصب الفكري إن جاز التعبير وهو يقرر، بأجلى بيان، ان الدعوة إلى العقائد الدينية لا تحقق غايتها ما لم تكن تستند إلى عصبية، وان عدداً غير قليل من الدعاة فشلوا في غاياتهم، لا لأنهم لم يكونوا مخلصين لها، وإنما لأنهم لم يدركوا حاجة الدعوة إلى عصبية تسندها، أي انهم كانوا في دعواتهم مثاليين غير واقعيين وبالمقابل فإنّ العصبية دون دعوة تدعو إليها تكون أضعف مما لو كانت مقترنة بها. وبعبارة أخرى فإن على الدولة أن تستمد مبرر بقائها من دعوة، أو (إيديولوجية) تدعو إليها، وإلا فإنها تستنفد مبررات ذلك البقاء، كلما طال بها العهد، ونمت فيها قوى، أو عصبيات جديدة، لأن التعصب سيكون حينذاك لتلك القوى وليس للدولة نفسها. إلاّ أنه يصرح، في موضع آخر، بوجود نمط خاص من الولاء للدولة لا يستند إلى عصبية، وإنما يقوم على ما يحصل لدى اتباعها من (الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة التي لا يعقل أحد من الأجيال مبدأها ولا أولياتها، فلا يعقلون إلا التسليم لصاحب الدولة). أفليس هذا الولاء ضرباً من التعصب للدولة بوصفها نظاماً لا أقل ولا أكثر، بعد أن تكون العصبيات التي قامت بتأسيسها قد تلاشت منذ عهد بعيد؟ إن ابن خلدون يقربنا مرة أخرى من تعصّب سياسي بحت يقوم على أساس الإقرار بالنظام والتسليم ببقائه، وليس على أساس من نسب أو حتى ولاء مباشر لأهل ذلك النسب.

ـ ٣ ـ

إن انكفاء الحياة السياسية والاجتماعية في الوطن العربي، وتعرض المراكز الحضارية فيه إلى الغزوات الأجنبية والقبلية أديا إلى تدنٍ ملحوظ في مستوى الفكر الاجتماعي الذي مثله ابن خلدون، فلم نعرف مفكراً بعده تناول مفهوم التعصب

والعصبية بالبحث والتحليل كما فعل هو، بل لم نجد من أضاف أية إضافة إلى نتائجه. ونعتقد بأن واحداً من أسباب ذلك يكمن في انحلال الدول التي قامت على أساس العصبيات المركبة، كما عرفها ابن خلدون نفسه، ومثلها تلك الدول التي تطاول بها العهد حتى تلاشت عصبيتها الأولى ليحل محلها تعصب سياسي كما رأينا. وكانت عودة الحياة السياسية مرة أخرى إلى مرحلة (العصبية البسيطة) أي العصبية القائمة على النسب، تعني انتقال مركز الثقل السياسي من المدينة إلى خارجها حيث تفرض القبائل وجودها هناك، وتسود القيم القبلية على قيم المدينة بما تعنيه الأخيرة من انفتاح وتحاور وتفاعل. بل لقد غزت قيم القبيلة مجتمع المدينة نفسه، فأمست أكثر محلاتها نزلاً لهذه القبيلة أو تلك، ومن ثم كانت العلاقة بين أهل هذه المحلات تحاكي العلاقات بين القبائل النازلة فيها، وهكذا فإن العصبية البسيطة ظلت هي العامل الرئيس في شد الجماعات البشرية داخل المدينة، ولم تتطور إلى ما عرفه ابن خلدون بالعصبية الكبرى، أي العصبية المركبة، التي تماثل ما نعرفه اليوم بالرابطة الاجتماعية. ولقد ساعد على بقاء العصبيات البسيطة، وعدم ذوبانها في عصبيات كبرى أن انتقال الجماعات القبلية من حياة الارتحال والغزو، إلى حياة المدن، جاء سريعاً ومباشراً، في أكثر الأحيان، فهي لم تقض في الريف، حيث الاستقرار الزراعي، مدة تكفي لإحداث تغيير جذري في قيمها، وبالتحديد في موقفها من الحق الجماعي الذي تمثله قبائلها الأولى، وإنما انتقلت، خلال مدة لا تزيد على قرن واحد، وقد تقل عن ذلك كثيراً، إلى الحياة في المدن ولما تكن قد تشربت قيم المدينة بعد، والتي تقوم على أساس من الحق الفردي. لقد عاش إنسان القبيلة في مجتمع المدينة، بتياراته الثقافية والاجتماعية والسياسية، إلا أنه لم يكن قادراً على أن يتحاور ـ خلال الوقت القصير الذي أتيح له ـ مع تلك التيارات، سواء أكانت اتجاهات سياسية، أم أحزاباً، أم دعوات فكرية، فإنه كان قد فقد، منذ قرون بعيدة، القابلية على التحاور، أو الرغبة فيه، وكل ما في الأمر، أنه استبدل بتعصبه لزعامة قبيلته، تعصباً آخر لزعامة هذا الاتجاه، أو ذاك. وبمعنى آخر، فإنّ طريقته في التعامل مع الزعامة السياسية كانت تقوم على أسس تجربته نفسها في التعامل مع الزعامة القبلية، ومثلما كان ينظر إلى الأخيرة على أنها محقة دائماً، نظر إلى الزعامة السياسية بالمنظار نفسه، فهي على حق في كل مواقفها وقراراتها، بينما الآخرون مقيمون على الخطأ، ولذا فلا مبرر للحوار مع أي من أولئك الآخرين، فالناس إما مع الزعامة المعنية أو ضدها، وليس ثمة من وسط، أو حياد، أو تآلف. هم إما أصدقاء متحالفون، كما تتحالف القبائل عادة، وإما أعداء يجب القضاء عليهم بأي سبيل. ومثلما يباح في الغزو القبلي كل ما هو محرم، يباح

في «الغزو السياسي» تصفية الخصوم مادة ومعنى على حد سواء. وإذا كان رجال القبيلة يندفعون في القتال فور سماعهم «صيحة» القتال المعروفة فإن رجال هذه الزعامة أو تلك، يندفعون بالحماسة نفسها فور تلقيهم منشوراً سياسياً يستعديهم على زعامة الاتجاه، أو الحزب الآخر دونما تفكير في أن تكون الأخيرة على حق هي أيضاً.

إنّ مكمن الخطورة في التعصب القبلي، أو التعصب البسيط، ليس في كونه مظهراً من مظاهر مرحلة خلت، فليس أسهل من تجاوز ذلك بانقضاء صفحة المرحلة نفسها، وإنما يكمن الخطر في استمرار جوهره نهجاً فكرياً، في التعامل مع اتجاهات سياسية واجتماعية عصرية، انه يعني هنا: التخلف بعينه.

إذا كان التعصب قد مثّل حلاً إيجابياً للحفاظ على بنية مجتمع ما إزاء تحديات معينة، في مرحلة محددة، فإنّ وجود جماعات، أو فئات، أو حركات، توقف نموها الذاتي، أو تطورها، عند حد معين، بسبب تعرضها إلى أزمة حادة مرت بها في لحظة زمنية معينة، قد جعلها تشكّل جيباً ضاراً بمجتمعها العام كله، أو في الأقل عبئاً على ذلك المجتمع، يعيق انسجامه ووحدته. ولا يعني ذلك بالضرورة أن يكون توقف نموها مرتبطاً بالتوقف عن التأثر بما حولها، انه تأثر فعلاً، ولكنه لا يغير شيئاً من خصائصها الأساسية، أي أنه لا يضيف إلى اللحظة التي توقف نموها عندها شيئاً جديداً، تماماً كما يرتدي طفل ملابس الكبار ليبدو كبيراً، أو كما يحرص البعض على متابعة آخر «تقاليع» الأزياء، لا لشيء إلا ليبدو عصرياً، على الرغم أن خصائصه الذاتية لما تزل بعيدة عن روح العصر الحقيقية نفسها.

إن التعصّب يمثّل في زماننا الحاضر الثمرة الفجة لمرحلة ماضية، وأحد المعيقات الأساسية أمام مسيرة ثقافتنا المعاصرة، وليس من سبيل للتخفيف من آثاره الضارة على الفكر العربي بعامة إلاّ بفتح أبواب الحوار الثقافي على مصاريعها مع مختلف الاتجاهات الثقافية والاجتماعية وخلق روح من المكاشفة والمشاركة في العمل على تربية الأجيال الناشئة على احترام الرأي الآخر والتحاور معه، ليس بهدف إفحامه أو إسكاته، وإنما من أجل التوصل من خلال الحوار نفسه إلى فهم مشترك لطبيعة المشكلة بغية وضع أفضل الحلول لها. ولا ريب في أن العمل من أجل هدف عام، ذي محتوى قومي، من شأنه أن يخفف من تعصّب كل فريق لنفسه، ويخلق تاريخاً مشتركاً، أو موحداً، لمجموعات بشرية، أو فكرية، متعدّدة.

الحوار، والحوار وحده هو السبيل إلى نبذ التعصب بصفته منهجاً فكرياً غابراً،

وانها لمهمة شاقة فعلاً، وربما كان لها ضحايا، إلاّ أنّها تبقى مطلوبة إلى حد تساوي معه الحياة نفسها في مرحلتنا الراهنة هذه.

القسم الثاني

التعقيبات والمناقشات

١ ـــ نوري حمودي القيسي

إذا كان الدكتور قيس قد تحدث عن قضية التعصب من وجهة نظر التطور الاجتماعي، أظن أنني سأحاول أن أقف عند جانب آخر، هو دلالتها المعجمية واصطلاحها وما كانت تؤديه في مجتمعنا العربي قبل الإسلام وبعده... وتأتي العصبية من خلال الممارسة وعرض لموضوع الطرق الشعبية...

والعصبية هي هوية الإنسان، وقد وقف عند بعض التعريفات التي ذهب إلى تعريفها بالاحتقار والرفض، ولا بد من تبيان هذا الموضوع، والعلاقة بين المصطلح لغة ودلالة.

وإذا كانت بعض العصبيات التي حددها العلم والدين والجنس والبيئة والفكر قد أخذت مساحاتها فإنني أعتقد أن الموضوع الرئيسي يبقى جذراً لكل العصبيات بعد أن ارتبطت تلك الأنواع كلها بالعصبية الأساسية التي تنبع من المعنى الدلالي المعجمي الذي حدد في اللغة.

وإذا كانت هناك بعض التعقيبات فإنما أعتقد أن بعض المصطلحات تداخلت في إطار العصبية وهي في الأساس سيطرة واحتكار وتسلط وعنجهية.

ويذهب أصحاب اللغة إلى تعريف العصبية بأنها دعوة الرجل إلى نصرة عصبته والتألب معهم على من يناوئهم ظالمين كانوا أو مظلومين. وقد تعصّبوا عليهم إذا

تجمّعوا والعصبيّ من يعين قومه على الظلم، وقيل الذي يغضب لعصبته ويحامي عنهم. والتعصّب المحاماة والمدافعة. وتعصّبنا له ومعه نصرناه، والعصبة قوم الرجل الذين يتعصّبون له. والعصبة الأقارب من جهة الأب لأنهم يعصبونه ويعتصب بهم أي يحيطون به ويشتدُّ بهم[1]..

لقد اقتصر المعنى اللغوي للمفردة على الرجل وأقاربه ممن يتعصب له، وامتدّ هذا المعنى ليشمل القوم من الأقارب وغيرهم من أبناء القبيلة، ولكنها لا تكون على درجة واحدة، وبمقدار القرب والبعد تكون التبعات التي تلزمها شروط العصبية حتى يُصبح الرجل في القبيلة مسؤولاً عن الجماعة كلها وتصبح القبيلة مسؤولة عن كل فرد ينتمي إليها. وقد عرفت المجتمعات البشرية القديمة هذا التماسك وعبّرت عنه من خلال نظامها السياسي والاجتماعي، وإيمانها بالتفوق وفضلها في السبق وعلوها في النسب. ومن الطبيعي أن تنافي العصبية القبلية الشعور القومي في بعض الأحيان، لأن الإيغال فيها والتمسك بها يُجزىء الأمة، ولا يؤلف بينها، ولا يوحّد أسبابها لأن المنفعة الشخصية هي التي تحركها والمصلحة الذاتية هي التي تقوّم وجودها. وقد قدر لبعض الأحلاف أن تتم بدافع الحاجة إلى قوة تساندها لتواجه القبائل الأخرى. وقد يجرُّ هذا التحالف إلى تكريس المجتمع القبلي الذي تُشاع فيه القوة لمن له الغلبة. أما الذين لا تكتب لهم هذه التحالفات، فهم أقوام لا قِبَل لهم بالبقاء إلاّ أن يكونوا توابع تطوي حياتهم صفقات الأحلاف، وتُذهب حرياتهم نوازع التحكم ورغبات السيطرة.

وأصل العصبية كما جاء في تحديد المصطلح أنها تقوم على وحدة الدم ولحمة النسب. ويذهب ابن خلدون إلى أن سكنى البدو لا تكون إلا للقبائل أهل العصبية، ويذكر أن أحياء البدو يَزَعُ بعضهم عن بعض مشايخُهم وكبراؤهم بما وَقُرَ في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلّة، وأما حللهم فإنما يذود عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم، ولا يصدق دفاعُهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتدُّ شوكتهم ويخشى جانبهم. إذ نعرة كل أحدٍ على نسبة وعصبيته أهمُّ وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنُّعرة (الصراخ والصياح) على ذوي أرحامهم وقرباهم موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم. وضرب مثلاً لذلك بما حكاه القرآن الكريم عن إخوة يوسف عليه السلام حين قالوا لأبيه ﴿لئِن أَكَلَهُ الذئبُ ونحن عُصبة إنا

---

(١) انظر مادة «عصب» في: أبو الفيض مرتضى بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس.

إذاً لخاسرون﴾[٢] والمعنى أنه لا يُتوهَّم العدوان على أحد مع وجود العصبة له، وأما المتفردون في أنسابهم فقلَّ أن تُصيب أحداً منهم نعرةٌ على صاحبه... فالعصبية تكون في الالتحام بالنسب لأن صلة الرَّحم طبيعية في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النُّعرة على ذوي القُربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيمٌ أو تُصيبهم هَلَكة فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ويودُّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعةٌ طبيعية في البشر مذ كانوا..

ومن هذا الباب يكون الولاء والحلف نُعرة كلّ واحد على أهل ولائه وحلفه للأُلفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب وذلك لأجل اللُّحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريباً منها. وهذا يعني أن العصبة القبلية لم تظل محافظة على رابطة الدم أو وحدة النسب وإنما تدخل في هذا الإطار إحساسٌ بالتلاحم وشعور بالترابط وإدراك لضرورة التضامن والتكافل حين يشعر الأبناء ـ على الرغم من كونهم ليسوا من أبناء قبيلة واحدة إلا أن الالتحاق بالقبيلة ـ أو وحدة المصير التي تجمع تفرض عليهم أن يكونوا متعصبين للقبيلة التي انضموا إليها.

والعصبية وليدة ظرف توجيه ضرورة أو ضرورات، ونتاج واقع تلزمه حالة أو حالات بعد أن تدرك القبيلة أن بقاءها مرهون بعصبيتها، لأنها تصون بقاءها وتذود عن كيانها.. وقد أكدت واجبات القبيلة على أفرادها تبعات الالتزام بكل ما يدعوها لنصرة أفرادها:

لا يسألون أخاهم حينَ يندُبهم   في النائبات على ما قال برهانا

وهو ملزم بنظامها وأعرافها.. وقد يضطر إلى تناسي عواطفه الأخرى إذا أحسّ بعامل العصبية. أما في العصر الإسلامي، فقد بدأت عوامل العصبية تضعف بعد أن حاول الإسلام تحديد عقابيلها وإيقاف امتدادها، وقد تحول الصراع بين الدين والعصبية إلى ظهور عوامل جديدة على الرغم من تأكيد القرآن الكريم﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[٣] وإذا كانت بعض الآراء قد ذهبت إلى ذاتية العربي مما حمله على إيثار مصلحته على مصلحة قومه إلا أن ما جاء على لسان دريد بن الصمة يخالف ما ذهبت إليه هذه الآراء حين يقول:

---

(٢) القرآن الكريم، «سورة يوسف»، الآية ١٤.

(٣) المصدر نفسه، «سورة الحجرات»، الآية ١٣.

وهــل أنــا إلاّ مــن غـزّيــةَ إنْ غَــوَتْ غــويــتُ وإن تُـرشــد غـزيــةُ أرْشُــدِ..

وكثيراً ما كان العربي ينسى نفسه حفاظاً على وحدة قبيلته ويغفر الإساءة إكراماً لما يخشاه من فرقة، وإصلاحاً لما يخافه من تمزق. وتبقى قصيدة المقنّع الكندي صورة لذلك الإيثار ووجهاً حقيقياً لما كانت تحمله نفوس أمثال هؤلاء وهم ينظرون إلى المستقبل الذي يحقق التآلف بعد أن أنكر عليه قومه وأبناء عمّه ما كان يصنعه من خير ويأخذون عليه إسرافه في الإنفاق في وجوه مؤنها عليه وجمالها لهم وقضاؤها في أنفسها يلزمه، ومحامدها موفَّرةٌ عليهم فيقول:

وإن الــذي بــيني وبــين بــنــي أبــي وبــين بــنــي عــمّــي لمختــلــف جــداً

فــإن يــأكـلــوا لحمــي وفَــرْتُ لحُومـهَــمُ وإن هدموا مجدي بنيتُ لهم مَجْدَا

وإنْ ضَيَّعُوا غيبي حَفِظْتُ غُيُوبَهُم وإنْ هُمُ هَوُوا غَيِّي هويتُ لهم رشدا

وإن زجـروا طـيـري بـنـحـسٍ تمرُّ بـي زجـرتُ لـهـم طـيـراً تمرُّ بـهـم سَـعْـدا

ولا أريد أن أذهب أبعد من هذا، وما خلفته هذه العصبية من مفاخرات ومغامرات ومناظرات كانت سبباً في إغناء الأدب وإحياء المآثر وتأكيد الاعتزاز بكل ما وثّق أواصر الترابط وأسباب التآلف وعناصر التوحد.

٢ ـ علي عطية عبد الله

يسرني جداً أن أقدّم الشكر الجزيل والامتنان العظيم للزملاء المحاضرين الذين حاولوا بذل جهد لا بأس به لتزويدنا ببعض الأفكار والمعلومات التي تتعلق بإشكاليات الفكر العربي المعاصر. ورغم أن عنوان الندوة يسم موضوعاتها بالعصرية، أيّ معالجة الإشكالية العصرية أو الحديثة التي تجابه نمو الفكر العربي المعاصر باتجاه العمق والسعة، إلا أن ما طرق في الأوراق التي ألقيت حاول مس الموضوع مساً، ولم يتعمق حقاً في حقيقة إشكالية أو إشكاليات الفكر العربي المعاصر.. وأنا لا أريد، وليس غرضي، الانتقاص مما قيل، رغم أن بعض ما قيل بحاجة إلى الدقة الموسومة بجرأة الباحث الحريص على الأمة قبل حرصه على ذاته وحرصه على أفكاره التي قد تكون هي الأخرى تمثل إحدى معوقات النهوض العربي، وقضيةً من قضايا إشكالية الفكر العربي المعاصر.. إن الوضع العربي الذي نعيشه قطرياً أو قومياً مليء بقضايا ومسائل تعد من أهم الإشكاليات التي يعيشها المفكر العربي والمثقف العربي والوطن العربي وبالتالي فهي معوقات واضحة ساهمت ـ وتساهم ـ في تعقيد الإشكاليات التي يعيشها الفكر

العربي المعاصر... ولتوضيح ذلك منطلقاً من حرص المؤمن بهذه الأمة والعامل فكرياً وعلمياً من أجل خدمة قضاياها المركزية وخدمة تحقيق أهدافها السامية باتجاه تحقيق رسالتها الخالدة السامية التي هي حصيلة تفاعل الفكر العربي رغم سلبياته بالفكر السماوي الخالد، هذه الحصيلة التي جمعت بين القيم الوضعية الإيجابية والقيم السماوية العظيمة بطريقة التفاعل الحي والبنّاء، لتخرج بهذه الرسالة العظيمة، ووفقاً لذلك أدون الملاحظات التالية:

١ ـ يفترض أن ينصّ الحديث حول تشخيص المعوقات التي يعيشها الإنسان العربي منذ بداية عهد ما بعد الحرب العالمية الأولى، لأنه ليس من المفيد أن ننشد الماضي لطرح مشكلاتنا الفكرية عليه، رغم أن ذلك يشكل معوقاً، لكن بعد تشخيص ذلك طيلة حوالي قرن فماذا عُملَ وما هي النظريات والموضوعات التربوية والاجتماعية التي حاولت معالجة الأمر والانطلاق إلى أمام؟ إن جعل الماضي شماعة لتعليق مشاكل الحاضر عليها ليس إنصافاً ولا يفتح الطريق أمام حل ما ندعوه بالإشكاليات التي يعاني منها الفكر العربي المعاصر، بل هو مجرد تخدير لإنساننا العربي، وتبرئة للمسؤولين حقاً عن ذلك.

٢ ـ إنّ التطرّق إلى بعض التعابير أو المصطلحات التربوية أو الاجتماعية أو الفلسفية بعمومية لا يخدم الموضوع ما لم نحدد ونشخص الخلل أو المعوق بدقة، ومن ثم نطرح ـ أو نقترح ـ الحلول لتجاوز ما نراه معوقاً، لأنه لا يكفي القول إن التنمية مثلاً أثرت على بناء إنسان مفكر لأنها اعتمدت على توجيه التعليم العالي والعام إلى الارتباط بالتنمية، وهو قول في رأيي ورأي الكثيرين بحاجة إلى برهان وإثبات، لأن التركيز على الجانب العلمي والتقني لا يعني بالضرورة بناء إنسان لا يستطيع التفكير، بل العكس هو الصحيح لأن المتعامل مع النظريات العلمية وتطبيقاتها ودراسة وتحليل نتائجها هو القادر على أن يفكر وليس الحافظ لما يقرأ من معلومات..

٣ ـ كما أن توجيه التعليم العام وفق خطط تربوية وتعليمية حقيقية تتابع وتُقوّم ميدانياً تقتضيه متطلبات العمل المبرمج، لتحديد أولويات التنمية.. وإذا ما أحسنت برامج التعليم والتأهيل علمياً وفكرياً.. فلا خوف على بناء إنسان مفكر، على شرط أن يطبق البرامج هذه المؤمنون بها ويشرف عليها الحريصون عليها، وأن تقوّم علمياً وموضوعياً وفق دراسات ميدانية وليس وفق نزعات مزاجية فردية، كما هو متبع في معظم أقطار الوطن العربي.

٤ ـ إن بناء المهارات لا يضحي بالاهتمام بالشؤون العامة، وليس مشروطاً أن يتضمن برنامج بناء المهارات بالتخلي عن بناء الجانب الفكري والاجتماعي للمقصودين بالاعداد من أجل بناء مهاراتهم علماً أن جميع الدراسات التي قامت وتقوم بها بعض المنظمات العربية المعنية تؤكد أنّ في حدود ٦٨ بالمئة من التعليم العام والتعليم العالي في الوطن العربي هو في مجال العلوم الإنسانية والتربوية والاجتماعية والقانونية والسياسية وأن ٣٢ بالمئة فقط في مجال العلوم الأساسية والتطبيقية... وأن نسبة المعنيين بشؤون المجتمع العامة أكثر في مجتمع العلوم الأساسية والتطبيقية من مجتمع العلوم الإنسانية، وعليه فإن الدقة ضرورية كما أن التشخيص الجريء مهم جداً لكي لا نبقي على الإشكاليات الفكرية نفسها.

٥ ـ إن بناء الذات الثقافية والعمق الفكري عند الإنسان العربي من خلال برامج هادفة وجو يتسم بحرية التفكير وإبداء الرأي دون خوف أو وجل، يحصّن المجتمع من أية محاورة تقصد الإساءة للمجتمع أو من أيّ غزو ثقافي.. فالبناء الضعيف لا يحمل بناءً إضافياً، فيتهدّم.

٦ ـ إنّ الجماهير العربية تعبّر عن حقيقة شعورها بعفوية، وهي مقهورة تفتش عن حالة تبعث فيها الأمل وذلك واضح في موقفها تجاه العراق العظيم لأنه عبر عمّا نشعر به من وقفة تأريخية تعيد لها مكانتها وعزة أمتها وشموخها.. فكيف يستثمر ذلك علمياً وموضوعياً لينبت في الأرض ولا يبقى مجرد حالة عابرة قد تنسى أو تجمد؟ المطلوب في رأيي طريق جديدة على مستوى التعامل وعلى مستوى بناء جبهة قومية شعبية حرة ديمقراطية، ولا يبقى الأمر مجرد لقاءات واجتماعات تصدر عنها بيانات لا تخدم سوى الظرف المرحلي، ولا تعبّر بدقة عما يجب عمله قومياً بالعمل والفعل، لا بالقول والشعارات. ومثل هذا العمل يتطلب حل الإشكالية التي تعوق تطور الفكر العربي المعاصر باتجاه العمل القومي الجاد والبناء من أجل أمة عربية عظيمة هي أكبر من أي قطر عربي وأكبر من أيّ نظام قطري مهما كان هذا النظام عظيماً في منطلقاته القومية والإنسانية. إذاً لنقل بصدق وإخلاص لمن يعنيهم الأمر من الحكام العرب، إن المطلوب رفع معوقات التفكير القومي وحل إشكاليات الفكر العربي المعاصر من خلال تبني أنظمة تحترم إرادة الإنسان العربي المرتبطة بإرادة الأمة، وتحترم حرية رأيه المدافع عن قضايا الأمة ولو بطرق ووسائل متنوعة على مستوى الوطن العربي، ولتعتمد نظماً تعليمية وتربوية قومية وبدقة وأن لا تهمل الدراسات في هذا المجال التي وضعت قومياً، أي نحترم ما يقر قومياً ويبتعد عن كل قطري يعيق القومي المنضوي

تحت لواء قواعد بناء أمة عظمية.

٧ ـ أما أن نبقى نتحدث عن فلاسفة عرب إسلاميين بذلوا جهداً قبل ثمانية قرون وما اختلفوا حوله، ودورهم في الفلسفات الغربية، وبعدهم أو قربهم من هذا الفيلسوف أو ذاك في العصر الحالي، لا يفيدنا كثيراً ولا يخفف من إشكالية الفكر العربي المعاصر، لأن مجرد الحديث عن فلسفات وآراء قديمة دون إعطاء الصورة الحالية للوضع العربي فكرياً وفلسفياً وعلمياً وتحديد المعوقات الحقيقية للتفكير وللبناء الفكري الحي والفاعل في بناء مجتمع عصري محتفظ بقيمه العربية الإسلامية الإيجابية، مع تحديد تلك القيم، ومطابقتها مع ممارسة الأنظمة العربية في بناء الأمة مجتمعاً وإنساناً ومن ثم التنبيه على الشطط... وإعطاء البديل، فإن بقاء الإشكاليات هو السائد... والحديث بالعموميات لا يهم أحداً سواء أكان مواطناً أم نظاماً.

إنني أتحدث هنا لا من قبيل المزايدة على أحد، والعياذ بالله، بل لجلب الانتباه إلى حقيقة انه مطلوب منا الصدق مع أنفسنا ومع مجتمعنا ومع أولي الأمر في الأمة، عسى أن يثمر القول أو تتبناه أرض طيبة على ساحة الوطن العربي.. ولا أظنّنا نفتقر إلى ذلك فالحق بيّن والباطل بيّن وما بينهما الشبهات كما يقال.

فهل دور المثقف والمفكر العربي أن يُحصَر في حيز الشبهات وبالتالي خلق حالة قلقة على مستوى البناء الفكري المعاصر قد تعجب هذا النظام ولا تسر النظام الآخر.. والنتيجة فكر أقل ما يقال فيه إنه فكر مُعوّق ومُعوِّق؟

عليه، فإن الإطار العام لمعوّقات التفكير ومن ثمّ تراكم إشكاليات الفكر العربي المعاصر تنحصر بالتأكيد بالتالي:

ـ الإرث الفكري المبني على الأساطير والخرافات والنزعة الفردية الذي لم تعالج آثاره بنظم تربوية واضحة.

ـ غياب النظم التربوية والتعليمية منهجاً وطرقاً ووسائل تعليم.. وإن وجدت يوماً ما فإن تجاوزها غالباً ما يتم وفق نزعات فردية أو مزاجية، ولا يخضع تقويمها لدراسات ميدانية وفق منهجية علمية موضوعية.

ـ تسلّط النظم السياسية على النظم التربوية بما يخدم أهدافها في معظم الأقطار العربية وبالأخص المتخلف منها.

ـ طبيعة النظام السياسي العربي وتجاوزه لحرية المواطن العربي وقدراته على

التفكير والعطاء.. وهي حالة تطويق كبيرة للفكر العربي المعاصر لا يجوز تبريرها أبداً، لأن ممارسة المواطن العربي لدوره الفعّال فكرياً وسياسياً ضمانة أكيدة لمستقبل الأمة وتقدمها.

ـ الغزو الثقافي في حالة ضعف الأمة فكرياً وثقافياً حيث تصبح الحالة تقليداً للثقافة الأجنبية وليس تفاعلاً حياً وإيجابياً... فبناء القاعدة الثقافية المتينة أولوية الأولويات.

إن هذه بعض قضايا إشكاليات الفكر العربي المعاصر وكل إشكالية بحاجة إلى ندوة بذاتها يدعى لها المعنيون من الوطن العربي ليدلي كل واحد بدلوه للوصول إلى معايير متفق عليها لمعالجة إشكالية الفكر العربي المعاصر، ولا يكتفى بانتقاء بعض المثقفين والمفكرين العرب للتحدث بشأن أهمّ قضية عربية معاصرة، فالانتقاء، رغم أهمية المنتقين، لا يخدم هدف المثقفين والمفكرين العرب في التوصل إلى ميثاق قومي يعالج من خلاله الوضع العربي المريض حالياً بما يخدم الفكر العربي ووحدة الأمة وبنائها بناءً عصرياً في ضوء مبادئها السامية الجوهرية التي تحترم الإنسان وتفسح أمامه فرص التفكير البناء والإبداع والابتكار.. هذا مقترح لعقد ندوة موسعة بشأن الموضوع يفتح فيه المجال للآخرين للإدلاء بآرائهم، ومن ثم الوصول إلى ما يخدم القضية القومية والدينية للأمة.

٣ ـ ابراهيم زيد الكيلاني

أحبّ أن أشير إلى نقطة هامة في تصوّر الإسلام العقلي، وهي أنّه قسّم العالم إلى قسمين: عالم الغيب وعالم الشهادة. وكان هذان العالمان مختلطين قبل الإسلام. وكان المفكر أو الفيلسوف يهدر عقله في عالم الغيب ليصل إلى الحقيقة، وإنما عليك أن تفكر، وتبذل قصارى جهدك في عالم الشهادة لتصل إلى النتائج، أما عالم الغيب، فسيأتيك فيه النبأ الصادق من الوحي الصالح بالتصورات الإيمانية عن الله واليوم الآخر والجنة والنار، وعندها يكفيك مؤنة البحث عن هذه الأمور فيما كان أصل التسليم عقلياً. فهو وعندما دُعي الإنسان إلى الإيمان، دعي بطريق عقلي (تفكيري) ونجد هنا منهجين، منهج الفلاسفة ومنهج المتكلمين، ونجد أن منهج الفلاسفة كان أقرب إلى منهج القرآن في النظر إلى الكون والسماوات والأرض والشمس، حتى يستثير من خلال هذا النظر الصحيح الإيمان الصحيح، ويدل على المنهج العلمي في الوصول إلى الحقيقة القائم على الملاحظة والاختبار ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت. وإلى السماء

كيف رفعت. وإلى الجبال كيف نصبت. وإلى الأرض كيف سطحت. فذكر إنما أنت مذكر. لست عليهم بمصيطر﴾[٤].

أما بالنسبة إلى عالم الشهادة، فهناك حث على النظر والبحث والتفكير. فعندما اقترح رسول الله (ﷺ) على زارعين كانا يلقحان النخل قائلاً لهما لماذا تلقحان، إنه ينشأ بإرادة الله فتركا التلقيح، ثم لم يثمر النخل فقال لهما: أنتم أعلم بشؤون دنياكم. هنا وضع منهج للحضارة وللعلم وللفكر.

إن الحضارة المادية مبنية على النظر العلمي المجرد، وان الدين لا يقف حائلاً دون العقل ليصل إلى نتائجه، وإنما حفظ العقل من أن يفكر في أمور لا يصل فيها إلى نتيجة، وهذه نظرة ينبغي أن ننتبه إليها، وهي في صلب الحضارة الإسلامية.

وعندما ألّف (كوستاف لوبون) عن الحضارة الإسلامية بيّن فضل العرب في إيجاد المنهج العلمي التجريبي الذي رجع إلى القرآن الكريم الذي قال لهم ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾[٥].

النقطة الثانية هي بالنسبة إلى العصبية، وكيف نقل الإسلام العرب هذه العصبية من حيز القبيلة إلى الإنسانية على نطاق واسع. للعرب طبيعة طيبة وأخلاق إنسانية تجاوبت مع قيم الإسلام الذي أزال عنها الركام، ونقلها هذه النقلة من العصبية للقبيلة إلى العصبية للحق الذي تحمله القبيلة، وهذا ما يفسر حديث رسول الله (ﷺ) «أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» فقيل له: يا رسول الله ننصره مظلوماً، فكيف ننصره ظالماً؟ قال: تحجزه أو تمنعه من الظلم فإن ذلك نصره. وعندما حاول اليهود في المدينة أن يستثيروا العصبية القبلية بين الأوس والخزرج ويعيدوها، وقف رسول الله (ﷺ) فذكرهم بقوة الإسلام وأن الدعوة الجاهلية نزوة العدو وكيد الشيطان. فعاد بعضهم يعانق بعضاً. فربط العصبية بالحق لتكون نصرة له، وذلك سر بقاء الحضارة العربية الإسلامية.

٤ ـ محمود شيت خطاب

أحب أن أشكر الأستاذ الجليل الدكتور ابراهيم الكيلاني فقد استفدنا من محاضرته وأثّرت فينا تأثيراً كبيراً، فنشكره على ما تجشّم من عناء رغم مرضه، وقد

---

(٤) المصدر نفسه، «سورة الغاشية،» الآيات ١٧ ـ ٢٢.
(٥) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٣٦.

أشار الأستاذ الكيلاني إلى قضية الجهاد، وقال إن القدس مكان الإسراء، وهي حقيقة ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى﴾[٦] نتنازل عنها، لماذا؟ الجهاد تعرفون انه فرض عين. وينقسم الجهاد إلى قسمين: فرض عين وفرض كفاية. وفرض عين إذا كانت بقعة من بقاع المسلمين تحت سيطرة العدو، فأي بقعة أغلى من القدس غير مكة والمدينة، القدس نتنازل عنها من أجل (أريحا وغزة) لا يجوز هذا حتى في الأحلام، كيف يمكن هذا؟

٥ ـ نزار الحديثي

يتّسم بحث الدكتور ابراهيم زيد الكيلاني «القومية بين المفهوم الإسلامي والمفهوم العلماني» بالمباشرة سواء في التعبير عن المنطلق أو تناوله الأفكار والموضوعات التي حدّدها البحث. فهو بحث يعبر عن وجهة نظر الإسلاميين، موجه إلى المفكرين من القوميين في شكل حوار نظري، وقضايا مختلف عليها طرحها مع وجهة نظر إسلامية في حلها. وعموماً يتحدد هيكل بحثه على النحو التالي:

١ ـ مسائل نظرية صرف تتعلق بدور العرب في الإسلام وأسباب هذا الدور.

٢ ـ إشكالات اعتبرها الباحث قضايا خلاف، ووضع لها حلولاً وهذه الإشكالات تتعلق عموماً بالقومية وصلاتها بالاشتراكية الماركسية والتغريب والإسلام.

أنا أعتقد أنني شخصياً مدين لزميلي الدكتور زيد الكيلاني بالشكر لأنّه ببحثه حقّق مسألتين جوهريتين هما الدعوة إلى الحوار وعرض وجهة نظر الإسلاميين بهذه المباشرة. ولكي أكون واضحاً في حواري معه أحدّد صفتي، فأنا مختص بالتاريخ العربي (تاريخ الرسالة والراشدين) عربي، مسلم، أنتمي إلى حزب البعث العربي الاشتراكي، أنطلق من فهم قومي للتاريخ وأعتمد منهجية علمية تاريخية تحليلية غير أنني لا أمثل حزب البعث العربي الاشتراكي في الحوار مع أفكاره.

أولاً ـ أتفق مع الباحث فيما طرح من أفكار عن موقع العرب في الإسلام ودورهم ومسؤوليتهم التاريخية في تاريخه، فهذا الموقع حدّده خيار إلهي ارتكز إلى:

١ ـ اختيار إلهي للعرب مصدراً لكل خياراته الأخرى.

٢ ـ اختيار محمد بن عبد الله القُرشيّ الكناني العربي (ﷺ) رسولاً لتبليغ أمر الله.

---

(٦) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ١.

٣ ـ اختيار اللغة العربية لغة للقرآن الكريم.

٤ ـ اختيار حكمة وحكم العرب للناس كافة ﴿وكذلك أنزلناه حكماً عربياً ولئن اتبعت أهواءهم بعد ما جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا واقٍ﴾(٧).

واقترن بدور ﴿فإنما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوماً لداً﴾(٨). ﴿وانذر عشيرتك الأقربين﴾(٩) ﴿ولتنذر أم القرى ومن حولها﴾(١٠) ﴿انذر قومك﴾(١١) ﴿وانذر الناس﴾(١٢) وان الرسول (ﷺ) وقومه إزاء مسؤولية تاريخية. ﴿فاستمسك بالذي أوحي إليك إنك على صراط مستقيم. وانه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون﴾(١٣). الرسول (ﷺ) شهيد على قومه والرسول (ﷺ) وقومه شهداء على الناس(١٤)، ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾(١٥) وبالطبع فالخيار الإلهي لم يأت من فراغ فهو اختيار للعرب بشراً وزماناً ومكاناً، واختيار لخُلقهم ونفسيتهم وطباعهم، واختيار للغتهم وعاداتهم، واعتماد لحسهم بالمسؤولية وقدرتهم على ممارسة المسؤولية قيادة للناس وتقييماً لهم. هذا يعني أنّ هذه الأمة التي قطعت تلك المسيرة التاريخية الطويلة، نضجت ونمت وتطورت وأضحت موضع رضى الله فاختارها وطهرها وأطلقها كي تحمل رسالته.

لقد كان الله يعلم أنه اختار العرب وليس أي طرف آخر، وأن العرب قوم وأنه يعلم أن البشر أقوام وأمم ﴿وقطعناهم في الأرض أمماً﴾(١٦)، صحيح أنه ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾(١٧)، ولكنه لم يشأ فبقوا كذلك وأنه تعامل معهم على هذا الأساس، ﴿ولكل أمة رسول﴾(١٨) ﴿كل أمة تدعى إلى كتابها﴾(١٩) ﴿وما أرسلنا من رسول

---

(٧) المصدر نفسه، «سورة الرعد»، الآية ٣٧، وتفسير ابن كثير، ج ٤، ص ١٠٠.
(٨) المصدر نفسه، «سورة مريم»، الآية ٩٧.
(٩) المصدر نفسه، «سورة الشعراء»، الآية ٢١٤.
(١٠) المصدر نفسه، «سورة الأنعام»، الآية ٩٢.
(١١) المصدر نفسه، «سورة نوح»، الآية ١.
(١٢) المصدر نفسه، «سورة ابراهيم»، الآية ٤٤.
(١٣) المصدر نفسه، «سورة الزخرف»، الآيتان ٤٣ ـ ٤٤.
(١٤) ﴿ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس﴾ المصدر نفسه، «سورة الحج»، الآية ٧٨.
(١٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ١٤٣.
(١٦) المصدر نفسه، «سورة الأعراف»، الآية ١٦٨.
(١٧) المصدر نفسه، «سورة المائدة»، الآية ٤٨.
(١٨) المصدر نفسه، «سورة يونس»، الآية ٤٧.
(١٩) المصدر نفسه، «سورة الجاثية»، الآية ٢٨.

إلا بلسان قومه﴾[٢٠] فسبحانه إذن لم يلغِ التمايز القومي على العكس اعتبره دليلاً على قدرته ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾[٢١] «ولكل منهم مسعاه وسيرته ومسيرته في التاريخ غير ان أكرمهم أتقاهم». فهو إذن ليس ضد القومية عندما تكون هوية لقوم فإعطاء أهمية لتاريخ العرب قبل الإسلام إذن ينبع من هذا الفهم ومن هذه الرؤية، هذا ما يراه القوميون في تاريخهم قبل الإسلام انه مهم لأنّه حقبة تأهلهم التاريخي للانطلاقة التي تحققت لهم بالإسلام.

ثانياً - لقد ارتفع العرب فوق تناقضات عصرهم كلها، وسمت أنفسهم عن تفاصيل الحياة الدنيا كلها، ليلعبوا الدور الذي اختاره الله لهم فمنحوا الإسلام كل ما لديهم وأعطاهم الإسلام كثيراً. هم أعطوه فرصة التحقق والانتشار وهو أمر كان موضع تقدير الله بعد أن اختارهم مبشرين برسالته لذلك منحهم كل ما كانوا يحتاجون إليه لكي يصلوا تلك المرتبة من التفتح الإنساني. أعطاهم فرصة التوحد وطناً وبشراً ولغة وتاريخاً وثقافة لأول مرة في تاريخهم. لقد كان محرراً وموحداً لهم فهو بالنسبة لهم الدين والثورة والدولة القومية والتجربة التاريخية.

فهو ليس شيئاً من خارج حياتهم التقوا به في الطريق بل إنه ذلك العناق بين الأمة والتوحيد، والذي يتابع سورة البقرة بدءاً من الآية ١١٩ يكتشف كيف أسقط الله سبحانه وتعالى حجج دعاة الرسالات السماوية (اليهودية، النصرانية) من الذين حرفوها، ويكتشف كيف أشر الله للرسول (ﷺ) نقطة البداية في الوعي، وعي يبدأ بإبراهيم الخليل الحنيف المسلم الذي لم يكن يهودياً أو نصرانياً، ويرى كيف يتطوّر خط التوحيد من بعد لدى اسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط وموسى وعيسى. إذاً الزمن العربي قبل الإسلام هو زمن التوحيد الذي بلغ قمته في الوضوح والحسم في الإسلام. هذا الزمن كان للعرب فيه تطلع نحو التوحيد، وتطلع نحو النضج الحضاري. هذا كله بلغ أوجه في الإسلام، فهو قاد إليه والتقى به وانطلقا وكأنهما شيء واحد لذلك أصبح الإسلام في نظر العربي هو العروبة والعروبة هي الإسلام وحتى غير العرب كانوا ينظرون إليهما النظرة نفسها.

لقد انفعل العرب بالإسلام وما كان لهم أن يكونوا إلا كذلك بعد أن اختارهم الله له، وقد وضعهم الإسلام في سياق تأريخي سمته أنه إنساني وان إنسانيته تتمحور

---

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة ابراهيم»، الآية ٤.

(٢١) المصدر نفسه، «سورة الروم»، الآية ٢٢.

حول العدل والمساواة في كل شيء. لقد أحكم سيرتهم التاريخية بالعمل الصالح الذي جوهره العدل والمساواة فهل من الغريب أن يكونوا اشتراكيين في عصر يتخذ فيه الظلم والاستغلال أشكالاً لا تتفق والقيم السماوية. أما القول بالماركسية فليس بين القوميين من صرح أنّ ثمة علاقة بين القومية العربية والماركسية، فالماركسية تنفي القومية ولا تعترف بها. وعندما يكون التمايز القومي آية من آيات الله ويكون لكل قوم جوهر مثل جوهر العرب الذي اختاره الله فليس هناك من باحث يستطيع أن ينكر المضمون العقائدي للقومية خاصة عندما لا يتعارض مع الإسلام.

ثالثاً - ينظر القوميون إلى الإسلام من «زاوية التعبير الكبير في التاريخ» على انه حركة تمثلت في حياة الرسول الكريم (ﷺ)، وانه بالنسبة لهم ليس حادثاً تاريخياً فحسب يفسر بالزمان والمكان وبالأسباب والنتائج، بل إنه حركة لعمقها وعنفها واتساعها ترتبط ارتباطاً مباشراً بحياتهم المطلقة، أي انها صورة صادقة ورمز كامل خالد لطبيعة النفس العربية وممكناتها الغنية واتجاهها الأصيل فيصح لذلك اعتبارها ممكنة التجدد دوماً في روحها لا في شكلها وحروفها، فتحوّل العرب التاريخي في الإسلام تجربة أمة تكشف استعدادها الدائم لتجارب مثيلة. وفي هذه التجربة سما رجل من العرب هو محمد بن عبد الله رسول الله (ﷺ)، وبلّغ رسالة سماوية فراح يدعو البشر إليها ولم يكن البشر حوله إلا عرباً فملحمة الإسلام التاريخية لا تنفصل عن مسرحها الطبيعي الذي هو أرض العرب، ولا عن أبطالها من الصحابة وهم عرب وهم ونحن ندرك أن الله قادر على أن ينزل القرآن في يوم واحد ولم يفعل، وقادر على نصر دينه في يوم واحد ولم يفعل، وقادر أن يظهر الإسلام قبل ذلك بزمن، ولم يفعل إنما ترك الأشياء تتحقق بآليتها. فاستغرق نزول القرآن حياة الرسول (ﷺ) كلها، واستغرق انتصار الإسلام حياة الرسول (ﷺ) وخلفاءه من بعده، ولم يظهر الإسلام إلا في حينه واختار له العرب وبطلهم الرسول العربي الكريم وفي كل ذلك حكمة، فاختيار العصر الذي ظهر فيه الإسلام تمّ لأنّ العرب نضجوا وتهيأوا لقبول الرسالة وحملها. وتأجيل ظهور الإسلام حتى ذلك الوقت كان يقصد أن يصل العرب إلى ما وصلوا إليه بتطورهم الذاتي، ومعاناة نتائج ذلك التطور.

وعندما كلفوا بحمل الرسالة كشفوا عن عبقرية فريدة في التضحية والجهاد والإدارة والحوار مع الثقافات والأديان والشعوب وفي إيداع ما فيه خير البشر فكيف يمكننا الفصل بين تحقق الإسلام وتحقق العروبة بين عظمة الإسلام وعظمة العرب وعبقريتهم؟

رابعاً ـ إذن كيف تحدد «التجاوز» و«الإشكاليات» وأين نحددها؟ أنا أرى مثلاً ان المفكرين الإسلاميين يتحسسون من المسألة القومية العربية تحديداً، فعلى عكس الإسلاميين غير العرب الذين يجدون في الإسلام فرصة تأريخية لبناء دولة قومية «علي جناح ـ محمد إقبال ـ علي شريعتي ـ الخميني» نجد الإسلاميين العرب ينفون أي حق للعرب أن تكون لهم تجربة قومية وهم مسلمون. أليس هذا خلافاً للخيار الإلهي للعرب وهو خيار ـ كما رأينا ـ لم يأت من فراغ، إنما في أقل مستويات تقديرنا له أنه جاء من اشتراطات تاريخية سابقة وذاتية في العرب؟ أليس موقفهم هذا تجاوزاً؟ وتجاوز على من؟ على خيار إلهي؟ أليس هذا إشكالية في موقف الإسلاميين؟

إن التطور التاريخي للعمل السياسي الإسلامي منذ نشأة الحركات السياسية الإسلامية يكشف عن مفارقة عجيبة. ففي الوقت ذاته الذي سعى فيه الغرب الرأسمالي لتجزئة الأمة العربية وطمس شخصيتها، ومع ظهور الشيوعية وموقفها الرافض لفكرة وجود أمة عربية نشط الإسلاميون يبشرون بأمة إسلامية واستلمت بعض الأنظمة الإسلامية هذا الشعار لتستخدمه ضد أي موقف عربي في الاقتصاد والإعلام والسياسة والثقافة والتعليم. ولم تستطع الحركات الإسلامية تجاوز المأزق الطائفي الذي أنضجه الاستعمار في الوطن العربي والعالم الإسلامي عموماً منذ القرن الثامن عشر، واستعر أواره بعد أحداث إيران ومجيء الخميني للسلطة. وهي كلها توجهات تهدد وجود الأمة العربية، بينما نجد في تاريخ الإسلام سعي رسوله الكريم (ﷺ) إلى توحيد العرب وتحريرهم لنشر الإسلام عملاً بالآية الكريمة ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾[٢٢].

صحيح أنّ الحركة القومية تعثرت وتأخرت عن تحقيق كامل أهدافها لكن أحداً لا يستطيع بالمقابل أن ينكر أنها واصلت تأجيج الوعي ضد الاستعمار وهيمنته وثقافته ومشاريعه، والعراق مثالنا على ذلك، وهو يقاوم كما يقول الباحث أربعين دولة فيما يشبه القيامة، ويخرج من القيامة صامداً يبني ويعمر ويبدع ويجاهد فهو المنتصر في وقت وقفت فيه الأنظمة الإسلامية الرسمية جميعها تحت العلم الأمريكي متحالفة مع الكفر والشر. ووقفت منه شرائح إسلامية غير رسمية موقف المتفرج بل إن جناحاً عسكرياً لإحدى فصائل العمل السياسي الإسلامي عقد مؤتمره الجهادي أيام أم المعارك في الرياض، ناهيك عن توزع هذا الفصيل أو ذاك بين السعودية وإيران. فمن هم

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة الأنفال» الآية ٦٠.

المجاهدون يا ترى؟ وأين يكون الجهاد: إنه يكون فقط حيث يوجد المؤمنون بالأمة الذين يرون الإيمان الحقيقي جهاداً حقيقياً.

خامساً ـ أي النماذج الإسلامية تقدم للمجتمع العربي الإسلامي والعالمي؟ النموذج السعودي؟ ونحن نعلم جيداً كيف خلقت حكومة بريطانية منذ القرن الثامن عشر محمد بن عبد الوهاب وآل سعود، أم النموذج الإيراني؟ وعن أي إسلام معاصر تتحدث؟ عن إسلام الخنجر والعباءة، أم عن الإسلام الطائفي؟ أم إسلام المتناحرين في أفغانستان الذين يدمرون بلادهم ويدعون ذلك جهاداً ويتمسكون بالمجاهدين؟ إنّ العمل السياسي الإسلامي يعاني من إشكاليات جوهرية يجب أن يتجاوزها حرصاً على الإسلام نفسه وليس من أجل الحوار مع العمل السياسي القومي.

إن الفكر القومي طرح منذ ما يقرب من خمس سنين مشروعاً للعمل المستقبلي ودعا له الاتجاهات الثلاثة الأساسية في الوطن العربي (القوميون والدينيون والاشتراكيون) إلى الحوار ليس لأجل الحوار إنما لأجل المستقبل فهي إذاً دعوة محكومة بوجوب الخروج بظفر يعود على الأمة بالخير، حوار محكوم بالعمل والعقل والإيمان. ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾[٢٣].

٦ ـ يوسف حمدان

السيد رئيس المجمع العلمي المحترم، السادة العلماء والمفكرون. أجد نفسي أتحمّل وزر إطالة زميلي وعميد معهدي الأستاذ نزار الحديثي وهو الذي له الفضل في دعوتي لهذا المعهد؛ وإن استدركت أنّ المؤمن لا يحتاج إلى دعوة كي يؤم بيت العبادة، فهذا المجمع يجب أن يكون متاحاً للجميع. لديّ ملاحظات هي حول عنوان الندوة (قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر)، وأنا متخصص في قضايا حركة التحرر والشؤون العربية، وكنت أطمح أن تعالج الندوة الإشكاليات الملحة القائمة، الفكر العربي المعاصر في أزمة. وكنت أطمح أيضاً أن يكون خطاب الرئيس صدام حسين في الذكرى الثالثة والسبعين لتأسيس الجيش العراقي محفزاً لإثارة إشكاليات هذه الندوة، ففيه إشارات فلسفية حول المادية والمثالية والروح والفكر. ومنذ بداية المعركة الإنسانية حتى يومنا هذا كانت بين اتجاهين، بين مدرستين رئيستين، هما المدرسة المثالية، والمدرسة المادية ومن أجل الصراع بين هاتين المدرستين وألف مسيج دونها صُلبا كما قيل.

---

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ١٠٥.

أنا من منطلق التحزب ومن منطلق الانحياز الطبقي الذي أدى إلى الانحياز القومي، وبوعي من العقل العربي النيّر وفي رحابة الإسلام أجد متسعاً لأن أفصح الآن عما تعالجه مؤسسة أكاديمية كهذه المؤسسة المحترمة.

قضايا الفكر العربي، ولكن علينا عندما نعالج إشكاليات هذا الفكر بما كان لتقويم ما هو كائن فماذا سيكون؟ الآن الكثير من المفاهيم الفلسفية والمفاهيم الفكرية، تداخلت، وهناك أناس وفصائل حركات وعلماء وشخصيات سياسية كانوا قبيل أم المعارك في عداد الفكر العربي وفي عداد حركة التحرر، الآن انتحوا منحى آخر. نحن الآن نطالبهم بأن يفسّروا لنا هذا الموقف. وقد أشار الأستاذ الفاضل الكيلاني إلى أمور أساسية، نعم الإسلام لا يتعارض مع العروبة، الإسلام ابن بيئة المجتمع العربي في فترة زمنية محددة، دين ثورة ولا شك، ولكن الآن الإشكاليات الحالية يمكن التساؤل حولها، ولا شك ان الإسلام أساسي في حل هذه الإشكاليات، ولكن ليس لوحده وحاشى بأن يرضى المسلمون المتنورون أن تكون الساحة لهم وحدهم، وأن يحبسوا عنها الفئات الاجتماعية أو التيارات الاجتماعية الأخرى، من هذا المنطلق، كان بودي أن تُعقد، أو أن تتمحور، الندوة حول الإشكاليات القائمة في الصراع القائم، نحن لسنا ضد اليهود وليس هنالك عداوة بين العرب واليهود أبداً. العرب من الأمم التي تسامت أمميتهم لدرجة أن عاش بين ظهرانيهم أديان وأقوام ولم يشعروا بأية حساسية، من هذا المنطلق يجب أن نشير إلى العداء القائم بين العرب من جهة وبين الصهيونية والإمبريالية من جهة أخرى، إذاً إشكاليات المعرفة أخذت منحى آخر هو صراع طبقي، صراع قومي اجتماعي كان ولا زال وسيستمر موضوعاً لمنتديات كهذه.

٧ ــ عبد الله سلوم السامرائي

أشكر السيد رئيس الجلسة، وهو يفسح المجال بالتعليق والتعقيب على ما جاء في بحوث الأخوة الباحثين في هذه الندوة المهمة وأشكر المجمع العلمي وهو يحتضن في كل عام عدداً من المفكرين ليتحدثوا في واحدةٍ من القضايا الثقافية التي تهم الوطن العربي والأمة العربية وهي تخوض معركة عنيفة وتقاتل وتصارع في ميادين مختلفة.

إن موضوع الندوة لهذا العام موضوع خطير «قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر» وحينما تبلغت من السيد الدكتور صالح أحمد العلي رئيس المجمع بأن الندوة لهذا العام ستكون تحت هذا العنوان، تداعت أفكار وتوقفت إشكاليات، وصدرت

أسئلة وارتسمت صورة بأننا سنستمع إلى بحوث تواجه هذه الإشكالية أو تلك في الفكر العربي المعاصر.

وانتهينا قبل قليل من الاستماع إلى البحوث، وكانت لهفتنا حادة لأن نمسك بعبارة تبحث في هذه «الإشكالية» أو في تلك. وبعد أن ينتهي الباحث الكريم تصدر صيحة: وأين هذه الإشكالية المؤثرة في الفكر العربي؟ ويبقى السؤال حائراً فليس في هذه البحوث من جواب يرد على هذا السؤال.

والغريب أن محاضرة الدكتور سعدون حمادي عنوانها «معوقات التفكير... مناقشة لدور التفكير في النهضة العربية» وبقينا نتابع ما يتلو علينا لعلنا نقف على تلك المعوقات فلم نسمع ولم نلمس أيّاً من تلك المعوقات.. والأمر ذاته في محاضرة الدكتور قيس النوري التي عنوانها «التعصب والتمركز الثقافي» فكانت محاضرة علمية نافعة تحدث فيها: عن جذور التعصب، وحدوده وأنواعه مثل الجانب الأسطوري والجانب المعرفي والجانب العاطفي والانفعالي، وتوقف عند أشكال التعصب والتمركز. وتحدث عن التعصب العرقي والتعصب الطبقي والتعصب الديني والتعصب العلمي والفكري. وتوقف عند تعصب الغرب إزاء العالم الثالث ولم يعرّج على موضوع الندوة ولم يشر بكلمة عن التعصب في المنطقة العربية وآثاره السلبية على التفكير والمفكر العربي.

أما محاضرة الدكتور حسام محيي الدين الآلوسي «إشكالية العقلانية في الفكر العربي» فكانت بحثاً فلسفياً معمقاً حاولنا أن نلحق به فكان يتعالى بعيداً، ويبدو أن الشوط بين ما يفكر به الفيلسوف العربي قديماً وحديثاً لا يمكن اللحاق به وتبقى المسافة شاسعة. فهؤلاء (الفلاسفة) يحلقون في سماء الفكر ونحن (طلاب التاريخ) نلهث على الأرض، والبون شاسع بين من يطير بجناحي الفلسفة وبين من يقرأ في أوراق التاريخ وهي ممزقة ومكتوبة بأقلام أتى على بريقها وأريجها طول الزمن.

أما محاضرة الدكتور ابراهيم زيد الكيلاني فكانت خطبة في الوعظ والإرشاد... فكانت للخطيب وقفة عند الإسلام وإنسانيته وأبعاده الحضارية وعند القومية والعلمانية والحرب الظالمة على العراق والحصار الظالم عليه.. فكان يأخذ بالسامع في مدارج الغضب على الظالمين والمعتدين وكأنه يقول إن هذه الحرب وهذا الحصار أثّرا، ويؤثّران في التفكير العربي المعاصر وإن ما يواجهه العراق يعتبر حرباً ظالمة لا مثيل لها، وأن على المفكرين العرب كل من موقعه أن يكتب ويرفع صوته عالياً

لإدانة هذا العدوان، والعمل على إنهاء هذا الظلم لكي يواصل العراق دوره الحضاري الإبداعي.

تلك كانت باختصار بعض البحوث التي استمعنا إليها فلنا عليها الملاحظات التالية:

١ ـ إن البحوث لم تكن متطابقة مع عنوان الندوة «قضايا إشكاليات الفكر العربي المعاصر»، وعليه أرى أن يعنون لهذه الندوة العنوان الذي يتناسب مع البحوث التي تفضل بتقديمها الإخوة الباحثون والعنوان المناسب والذي نراه «قضايا في الفكر العربي المعاصر».

٢ ـ لقد عودنا المجمع العلمي في ندواته الموسمية، ولا سيما في الندوة التي عقدها عام ١٩٨٦ تحت عنوان «تطوّر الفكر القومي العربي» بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية، ومشاركة اتحاد المؤرخين العرب ومعهد البحوث والدراسات العربية على اعتماد عدد من المحاور، واختيار نخبة من الباحثين وتكليف كل باحث أن يعد بحثاً في موضوع من المواضيع المتصلة بعنوان الندوة، واختيار عدد لكي يعقب كل منهم على البحث الذي سيقدمه الباحث المنتقى، ويومها منح الباحثون والمعقبون زمناً زاد على الثلاثة أشهر مما أتاح للباحثين والمعقبين والمشاركين أن يقدموا دراسات في الموضوع المختار بحيث جاءت معظم تلك الدراسات متناسبة مع موضوع الندوة ومستوفية لشروط البحث.

٣ ـ أتمنى أن يعود المجمع العلمي إلى ذلك النهج حينما يعد لندوة في المواسم القادمة لكي تأتي بحوث الندوة متناسبة مع ما يتطلع إليه المثقفون، ولكي يواصل المجمع العلمي رسالته في خدمة الثقافة والمثقف.

وإن كان من إضافات يمكن أن نضيفها، فهي أن عنوان الندوة «قضايا إشكاليات الفكر العربي المعاصر» يعني ـ وعلى قدر ما يثيره هذا العنوان وما يوحي به ـ ما هي الإشكاليات التي تواجه الفكر العربي المعاصر، وإذا كان لنا أن نجيب على هذا السؤال نقول إن الإشكاليات متعلقة بالمفكر العربي، وإن هذه تؤثر سلباً على الفكر العربي لأن الفكر نتاج المفكر. وإذا ما سرنا في هذا الطريق وتساءلنا عن المعوقات والإشكاليات التي تؤثر على المفكر العربي في الوقت الحاضر أو في الزمن المعاصر. إن مثل هذا السؤال لكي يأتي الجواب عليه جواباً ناضجاً لا بد من عقد حلقةٍ لعدد من المفكرين العرب ومن المفكرين غير العرب الذين كتبوا في الفكر العربي حتى يصار إلى

استخلاص المشكلات والمعوقات التي أثرت، والتي تؤثر في المفكرين العرب وبعد الحوار والنقاش المستفيض وتحديد هذه المشكلات والمعوقات لا بد من الإجابة على سؤال آخر: كيف يمكن مواجهة هذه المعوقات والتغلب عليها أو إيقاف آثارها السلبية؟

وإذا جاز لنا أن ندلي بدلونا في هذه الندوة وعلى استعجال، فنجيب عن السؤال: ما هي إشكاليات ومعوقات الفكر العربي المعاصر؟ فنقول إن إشكاليات الفكر العربي المعاصر يمكن وصفها في النقاط التالية:

أ ـ التحدي والعدوان الاستعماري الصهيوني الذي واجه الأمة العربية منذ مطلع هذا القرن، والذي تمثل بالمؤامرة على الأمة والوطن العربي بتقسيم الوطن الواحد إلى أقاليم، وإقامة وطن قومي لليهود في فلسطين. هذا العامل كانت له آثار سلبية عميقة حيث أدخل الأمة العربية في صراع عنيف ومستمر مع عدوين يمتلكان قوى هائلة، فكانت المعركة غير متكافئة أبقت الأمة العربية في صراع مرير حال دون انطلاقها في بناء حضارة وحياة علمية متقدمة. كما أن هذا العدوان أدخل الأمة العربية في حرب ضروس على مدى الزمن الممتد من وعد بلفور عام ١٩١٧ حتى يومنا هذا.

وعلى الرغم من أن هذا الصراع قد أفرز نشاطاً سياسياً وثقافياً يتصل بالعدوان والمعركة إلا أن هذا النشاط كان في جانب واحد يتصل بالمؤامرة، وكان على حساب الجوانب العلمية والفكرية والتقنية.

وبعد الحرب العالمية الأولى وقيام الأنظمة العربية المرتبطة بعجلة الدول الاستعمارية، استمرت المعركة بين ثلاثة أطراف، الشعب والأنظمة والدول الاستعمارية والكيان الصهيوني. وكانت الأنظمة الحاكمة تمد يداً طويلة مع الدول الاستعمارية وتبسط يدها الأخرى ضعيفة مشلولة إلى الشعب، فكانت المعركة خاسرة وعلى حساب البناء الفكري والحضاري المركّز للأمة العربية.

وحينما قامت الثورات العربية منذ ثورة مصر عام ١٩٥٢ والثورات الأخرى في العراق عام ١٩٥٨ وثورة الوحدة بين مصر وسوريا والثورات الأخرى والانقلابات العسكرية في السودان وليبيا والجزائر فإن هذه الأنظمة التي ادعت الثورية دخلت في معارك مع الشعب لأنها لم تكن مؤمنة بالحرية والديمقراطية والتعددية على الرغم من الشعارات البراقة التي حملتها، فلم تحقق الديمقراطية، ولم تحقق العدالة الاجتماعية التي

رفعت شعارها عالياً وحولت الحاكم العربي من ملك يحكم من خلال القوانين المدنية وبقايا نظرية الحق الإلهي المقدس إلى حكم فردي ظل يتراوح بين الديمقراطية المركزية وحكم مجالس الثورة ونظرية الدكتاتور العادل... فكان لهذا أثر على المفكر العربي ونتاجه.

ب ـ والإشكالية الأخرى التي اشتعل اوارها في العقدين الأخيرين هي الصراع بين الصحوة الإسلامية والقومية والصراع بين الأصولية والأنظمة الحاكمة وبين الأصولية والصوفية.. وإذا بالأمة العربية تعيش حرباً ضارية يقتل فيها الأخ أخاه على الهوية.. وكان قد سقط في حلبة هذا الصراع العشرات من المفكرين برصاص إخوانهم من أصحاب المذاهب المتحاربة.

ج ـ التمزق بين الوطنية والقومية من جهة وبين القبلية والإقليمية والطائفية والعنصرية والعائلية.. فتحول المجتمع الواحد إلى مجتمعات والمدينة الواحدة إلى عشائر. وإذا بذلك التجمع الوطني القومي يدخل في صراع يذبح كل صاحب رأي جاره نتيجة لهذا الصراع الطائفي الإقليمي العنصري القبلي.

د ـ وامتد الصراع والتشرذم إلى داخل الأحزاب والحركات الوطنية فلم يبق حزب على وحدته الفكرية والتنظيمية ودخل أطراف هذا الحزب حرباً ذهب ضحيتها العشرات وصار كتّاب هؤلاء المتحاربين كل يبحث في عيوب خصمه يجمع الأخطاء ويشوه الحقائق ويفتري ويكذب ويستعير من خزين الاستعمار وأساليبه لكي يسدد لعدوه الطعنات وهكذا سقط القلم وراح يكتب ما يكتب ومداده دم إخوته.

هـ ـ امتداد نظرية الحق الإلهي المقدس، واتّصالها مع نظرية العصمة للأنبياء والأولياء والأئمة، وتسليم هؤلاء المعصومين زمام الأمر وقيادة الفكر ورعاية الثقافة وانصراف المفكرين للتسبيح بحمد السلطان وإبراز معارفه وقدراته، وإضفاء صفة القدسية على الحاكم، وانخراط المفكرين في دائرة الإعجاب والانبهار بمواهب السلطان، واعتبار ما يقول به هو الحق والعدل والإبداع. إن مثل هذا التوجه يجعل من المفكرين أقلاماً مكسورة وصوراً مشوهة تبقي المفكر يدور في دائرة مفرغة مظلمة لا يرى من الأشياء إلا صورة الحاكم المعصوم.

وإذا ما اتفقنا على هذه المعوقات فلا بد أن نتوقف للإجابة عن سؤال وكيف يمكن مواجهة هذه الإشكاليات أو غيرها من إشكاليات تؤثر سلباً على الفكر العربي؟ هذا السؤال لا يمكن الإجابة عليه من طرف واحد، إنما يجب الإجابة عليه من لجنة

موسعة مختصة يشارك العاملون بها بعضهم للإجابة عن هذا السؤال وإضافة سؤال آخر: وهل هناك من معوقات أخرى يمكن تحديدها ولها تأثيرها على المفكر العربي؟. ويبقي السؤال لازماً: وكيف يمكن معالجة كل من هذه الإشكاليات الخمس التي أشرنا إليها؟ وإذا أردنا أن نجيب إجابة مشتركة تصلح حلاً لكل هذه الإشكاليات نقول إن تقنين الأنظمة الحاكمة، وقيام المؤسسات الدستورية في كل دولة عربية، والعمل على تحقيق الحرية الفردية والعامة، والالتزام بالتعددية الحزبية والديمقراطية، والعمل لتحقيق العدالة الاجتماعية والتوجه من الوطنية إلى القومية وفي إطار القومية العمل للوحدة العربية فإن قيام مثل هذه الحالة يكون جواباً لكيفية مواجهة هذه الإشكاليات بأنواعها وتعددها. ويبقى أن هذا الحل ليس حلاً سحرياً وحيداً، إنما هو واحد من الحلول ولا بد أن يبقى المفكر العربي يفكر ويساهم في حل هذه الإشكالية وتلك وان عليه أن يبقى في حالة استنفار ويقظة لمواجهة كل مشكلة وكل معضلة. وعلى المفكرين العرب أن يواصلوا العمل عبر تنظيماتهم وعبر مؤسساتهم الديمقراطية وفي ظل التعددية والحرية لكي تفتح أمام المفكر العربي الآفاق ليبدع ويفكر ويضيف. ولا بد أن ننتزع من الأنظمة الحاكمة هذه القيود الثقيلة التي تلقي بكلكلها على رؤوس المفكرين، وتعمل على إرهاقهم وإشغالهم لكي يتراجع تفكيرهم من آفاقه الرحبة في سماء الأمة وعلى طول وطنها وينزوي في زاوية ضيقة لا يستطيع أن يطل منها فيرى أبعد من قدميه.

وفي اليوم الثاني وبعد أن يتحدث عدد من الإخوان رد الأخ الدكتور حسام محيي الدين الآلوسي. على بعض ما جاء في كلمتنا فكان تعليقنا على ذلك بما معناه:

إن ما ذهبنا إليه في تغيير موضوع الندوة من قضايا إشكاليات في الفكر العربي المعاصر إلى قضايا في الفكر العربي المعاصر كان انسجاماً مع الموضوعات التي قدمت في اليوم الأول من الندوة وإلى حد ما قدم في اليوم الثاني منها وليس في هذا الاقتراح أي مس بالبحوث أو إجحاف بحقها إنما هذا الاقتراح لتكون موضوعات الندوة منسجمة مع عنوان الندوة. والقضية الأخرى التي لا بد من التوقف عندها أن في كلمة الدكتور ابراهيم زيد الكيلاني الكثير من الموضوعات التي نختلف مع سيادته بخصوصها وهذا الاختلاف في تقديرنا لا يفسد للحب قضية، ونحن نرى بأن لا صراع ولا تناقض بين الإسلام والقومية وأن الإسلام المتمثل في القرآن الكريم يقرر في أكثر من آية بأن الله سبحانه وتعالى خلق البشر من ذكر وأنثى وخلق الإنسان من نطفة ونفخ فيه من روحه وجعل الناس شعوباً وقبائل وان أكرمهم عند الله أتقاهم

وعليه فالله سبحانه وتعالى هو الذي وزع الناس شعوباً وقبائل وجعل لكل شعب لغة خاصة ووطناً معيناً وشكلاً ولوناً خاصاً به وهو القائل ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾(٢٤) وقال سبحانه مبيناً ان من آياته ومعجزاته أن جعل لكل قوم لغة خاصة وجعل لكل قوم وطناً وشكلاً ولوناً معيّناً فقال جلّت قدرته ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾(٢٥) فالله هو الذي خلق البشر وجعلهم أقواماً كل قوم له لغته وعليه فليس من تناقض بين الإسلام والقومية. وبخصوص العلمانية وكيف ذهب الدكتور ابراهيم الكيلاني باعتبارها خطراً على الإسلام فإن القرآن الكريم أكد على حرية الأديان.

٨ ــ مجيد القيسي

شكراً سيدي الرئيس، أود في البداية أن أعبر عن إعجابي بمحاضرة د. قيس النوري وأسلوبه الشائق في طرح هذه المحاضرة، ولكن لدي تعقيباً سريعاً لن يقلل من أهمية هذه المحاضرة، وهو لن يأخذ وقتاً طويلاً، كنا نأمل من د. نوري أن يغوص في أعماق الإنسان ليبيّن لنا لم يتعصب الإنسان، بل وحتى الحيوان؟ لأنّ التعصب في الأساس لا يقتصر فقط على الإنسان، أليس في التعصب غريزة، وهل يسلم منه الفرد أو الأمة، ومتى يكون سلوك الإنسان أو الفرد أو الأمة تعصباً؟ ومتى لا يكون، وما هي درجات التعصب؟ وهل الاعتداد بالنفس تعصب؟ في الحقيقة كنا أيضاً نتوقّع من الدكتور، ونحن في ندوة مجمعية، أن يؤكد على نوع من التعصّب وهو تعصب الرأي، وأرى بأنّ التعصب بأقل درجاته أو أعلى درجاته، هو شعور غريزي يتحول إلى شيء مقيت، إذا تجاوز حدوداً معينة، وأرى أيضاً أنه ينبع بالدرجة الأولى من شعور الإنسان بالخطر. إحساس غريزي يتولد عندما يشعر الإنسان بالخطر أو بأنه يُتعقب، سواء أكان هذا الخطر حقيقياً أو وهمياً. يكون في كثير من الأحيان غير موجود، يكون شيئاً وهمياً، ويتصوره شيئاً حقيقياً وهذا الخطر هو خطر يهدد حياته أو يهدد وجوده، أو يهدد ماله، وحتى إذا كان هذا الخطر يهدد مركزه إذا كان مركزه علمياً أو مالياً، فالتعصب إذن مرض لا يظهر إلا في جو الأزمة، لا يظهر إلا عند الإحساس بالخطر. وما نراه الآن في العالم من حركات تعصب مقيتة، في روسيا مثلاً، وفي تصريحات بعض الساسة هناك، وفي البوسنة والهرسك، هو مثل صارخ لأن المرء لا

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية ٢٢.

يتوقع أن يظهر في بلد مثل (يوغسلافيا) هذا النوع من التعصب المقيت، بعد مرحلة ما يسمى بمرحلة الاتحاد السوفياتي. هذه بعض الملاحظات السريعة وددت لو أن د. نوري قد ركز عليها، وهو المختص في علم الاجتماع وفي علم الإنسان، وأكرر إعجابي وشكري له.

٩ ــ فوزي الخالصي

سيدي الرئيس، تعليقي قصير وبسيط، ويمس العصبية أو الانتماء. يوجد نوعان من الانتماء. **الأول** هو الانتماء العنصري، كالأبيض والملوّن أو السامي والآري، وهذا النوع من الانتماء مقبول ومطبق في جميع شرائع هذا الكوكب، إلاّ أن التمييز العنصري أمره مقيت يجلب معه البلاء. النوع **الثاني** من الانتماء هو الانتماء الطائفي (كالكاثوليك والبروتستانت) في الغرب، وكالشيعة والسنة في الشرق مثلاً لا حصراً، وهذا أمر مقبول ومطبق على هذا الكوكب. إلاّ أن التميز الطائفي أمر مقيت يجلب معه البلاء. وإن اجتمع الأمران، التميز العنصري والتمييز الطائفي يأتي البلاء العظيم. لقد زرع الأجنبي بمساعدة الصهيونية هذا النوع من التميز في البلاد العربية، ورعاه أصحاب النفوذ والسلطات، حتى وصلنا إلى الوضع الذي أرى فيه الوطن العربي ممزقاً. ابتعد الإسلام عن جميع أنواع التمييز ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[(٢٦)] فحكم الأرض، واقتربنا نحن الإسلام العرب من التمييز العنصري فخسرنا خسراناً عظيماً.

١٠ ــ سعدون حمادي

لدي الملاحظات الإضافية التالية:

أولاً: لعلّ من أهم بواعث التعصّب هو النظرة إلى كيفية تكوين المعرفة. فعندما تكون النظرة قائمة على أساس أن الحقيقة شيء ذو حدود يمكن الوصول إليه دفعة واحدة بهذا المنهج أو ذاك سواء أكان الاستقراء أو الاستنتاج أو أي منهج آخر يكون منتظراً أن يتكون التصوّر عند من يرى ذلك أنه يملك الحقيقة كاملة وعندها لا يكون منتظراً منه أن يفسح المجال لرأي آخر. أما عندما تكون النظرة للمعرفة على أساس أنها تكتسب بعملية مستمرة وأن الحقيقة تتكشف (أو تكتسب) بالتدريج خلال التاريخ وتسير مع سير التاريخ عندها يقف الإنسان موقف من يعتبر أنه من الممكن أن يكون على خطأ وبالتالي فإنّ الرأي الآخر وارد وضروري. في الحالة الأولى يكون

---

(٢٦) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

التعصب وفي الثانية يكون التسامح. يصح ذلك حتى في مجال العلوم.

ثانياً: كانت الثقافة العربية قديماً تقوم على أساس أن المعارف والعلوم متصلة ببعضها ويكمل بعضها البعض الآخر لأنّ الحقيقة واحدة في النهاية ولذلك كان الطبيب فيلسوفاً وموسيقاراً وأديباً في الوقت نفسه كما هو معروف. ثم أتى الغرب وتحدّث عن تقسيم العمل ومزايا الاختصاص بفعل كتاب **ثروة الأمم** لآدم سمث. وبالرغم من أنّ ذلك لم يكن خطأ بحد ذاته، إلاّ أنه أدى إلى التفرد أي التخصّص بدلاً من التعدد أي الشمولية. وبذلك تحققت المهارة على حساب المواطنة والروح الإنسانية. ويلاحظ أنّ الغرب أخذ يدرك مؤخراً ذلك الخطأ وبدأ شيئاً من التعددية في التعليم الجامعي. وفحوى القول هو أن المطلوب أن يحقق التعليم مقتضيات المواطن والوعي بالشأن العام إلى جانب المهارة التقنية، وأن يساعد الطالب على معرفة الطبيعة إلى جانب معرفة الإنسان، وليس معرفة جانب على حساب جانب آخر.

ثالثاً ـ ورد في حديثي ذكر لأطروحة التشاؤم، وللإيضاح أود أن أقول إنني قصدت أن حديثاً يدور الآن في الوسط الثقافي العربي يعتبر القومية العربية قد انتهت، وأنّ مشروع الوحدة لم يعد وارداً، وأن الأمّة تمرّ الآن بأسوأ أوقاتها. إنني من الذين يرون أن هذه الأطروحة تدور في دائرة لا تتعدى أنظمة الحكم التي وقفت مع العدوان على العراق وعدداً من المثقفين والسياسيين والعاملين في بعض المؤسسات الإعلامية وأن تعداد هذه الدائرة إحصائياً لا يتعدى بضعة آلاف في أحسن الأحوال إلا أنها ذات صوت مسموع. أما الملايين من الأمة في أرجاء الوطن العربي فهي ليست في هذا الاتجاه بل على العكس، فقد أعربت بقدر ما سمحت لها الظروف قبل العدوان وخلاله وبعده أنها مع نضال العراق من أجل التوحيد والعناية بالفقراء والاستقلال إزاء الأجنبي. فالأنظمة العربية التي وقفت مع العدوان بدلاً من أن تساند قيادة العراق التي وقفت مع المبادىء وقدمت التضحيات استجابت لأحاسيس المصالح وتأثير قوى الاستعمار. والمثقفون المتشائمون بدلاً من أن يقصدوا الجماهير العربية طلباً للرأي استمعوا إلى بعضهم وإلى ما تروّجه مؤسسات الثقافة المعادية.

رابعاً: ذكرت في حديثي أنه يجب العناية بتعريف الكلمات، وبناءً على ذلك أود أن أقول إن الثقافة ـ كما يبدو لي ـ تتضمّن التطوّر العقلي والتطور الروحي للمثقّف. لذلك فالمثقف هو الذي يستوعب المعرفة ويتأثّر إيجابياً بها، وبذلك يقترن التعلم بالتأثير في السلوك واتخاذ الموقف. المثقف هو الذي يعرف ويتصرف بناء على ما يعرف. إنني أسوق هذه الكلمات بمناسبة ما حدث مؤخراً في وسط المثقفين العرب

من تباين في الموقف إزاء القضايا الرئيسة في الوضع العربي الراهن. كما بات إيراد هذا التعريف المحدّد ضرورياً لإلقاء الضوء على مسألة حقوق وواجبات المثقفين كعناصر قيادية في شؤون المجتمع العربي طالما تحدثت عن حقوقها.

١١ ـ حسام محيي الدين الآلوسي

أرجو ابتداء أن يُباح لي الوقت الكافي لتوضيح رأيي في مناقشات المحاضرات، وأخص محاضرتي، حيث إنني عملت ملخصين مركزين. واحد بأكثر من ثلاثين دقيقة، والآخر بعشرين دقيقة، وما قرأته هو الملخّص المركّز الثاني، فمن حقي أن أعطى بضع دقائق لتعويض ما حدث.

مستوى النقاش وطريقته مثبطة.

كيف تُعرض للمحاضرات بحكم واحد يطالها جميعاً أربعة أو خمسة معقبين، ومسّوا بحثي مساً خفيفاً من خلال هذا الحكم العام والذي مفاده: إن هذه البحوث تبتعد أو لا تتصل بعنوان محور الندوة. وما هكذا يا سعد تورد الإبل!! حكم عام شامل هو أنّ البحوث لا تعالج المسائل الأساس التي تشغل الفكر الحديث، بحيث وصل الأمر عند بعض المعلقين إلى لوم الجهة المنظمة للندوة، وانها لم تحسن التنسيق إلى آخر ما هنالك. وهذا مستوى من النقاش يتميز بالاستعلائية، وتتجلّى فيه النظرة الأحادية التسلطية. فلماذا يعتبر المناقشون هذه الموضوعات التي طرحها الباحثون غير مهمة، وليس لها صلة بمحور الندوة؟ مع انها مهمة حتى من جهة نظر اللجنة المنظمة، ومن جهة نظر كل صاحب بحث، وهو بمستوى يؤهله لأن يُحسن الظن به.

في هذه الحالة تقتضي اللياقة وأصول الحوار ما يلي:

١ ـ عدم هدم الدار كلها؛ بل تقديم ملاحظات من داخلها لتقويمها وإصلاحها، وليس هدم الدار من أساسها.

كيف يكون ذلك؟ يكون بتقديم نقد وملاحظات تتعلق بجزئيات المحاضرة، وهذا ما لم يحصل، وسأوضح الإمكانات المختلفة المتعدّدة لنقاشات جزئية مهمة كان ممكناً أن تنصبّ على محاضرتي مثلاً. لكن شيئاً من هذا لم يحصل.

٢ ـ ما حصل هو شيء لا يتصل بهذا أو بذاك من قريب أو بعيد، وعلى العكس حصل سوء فهم حقيقي لبحثي كله مثلاً، وربما هذا ما استشعره المحاضرون الآخرون بالنسبة لبحوثهم. أحد المعلقين قال: ما فائدة طرح أفكار، مضى عليها الزمن،

للفلاسفة المسلمين وللفكر السابق؟ أقول بصرف النظر عن صحة مثل هذا الرفض القاطع للفكر القديم أو عدم صحته، فإننا أصلاً لم نهدف لطرح آراء فلاسفتنا، ولم يكن ذلك هدفاً عند ذكر بعضهم، ما كنا بصدده هو قضية أخرى تتعلق بصلب الموضوع وجوهر الندوة، وهو شرح العقلانية السائدة عندنا إلى اليوم، وهي عقلانية أو عقلانيات برغم تعدديتها هي عقلانية أحادية، وثوقية، مطلقية، لاهوتية. هذا تقرير واقع، وليس فيه قدح أو مدح، حيث أشرنا عدم وجود عدة أنواع من العقلانيات العالمية المعاصرة، والتي عددناها، عندنا، وسيادة العقلانية الدينية والنصّية بوجه خاص، وأشرنا إلى ضآلة تأثير وشعبية العقلانية الفلسفية العربية عبر تأريخنا إلى اليوم، مع أنها تطرح طروحاً لا تختلف عن الطرح الديني في أهم حلقاته، وهذا الواقع المؤسف زاد في السنوات الأخيرة ومنذ منتصف هذا القرن بعكس ما حصل مع النهضة العربية الحديثة أوائل هذا القرن، حيث إنّ هذا الواقع المؤسف الذي زاد في الآونة الأخيرة أفرز اتجاهات وحركات متطرفة خصوصاً عند جهات دينية تكفّر كل مخالف لها حتى في أمور مظهرية وجزئية، وربما تافهة قياساً على القضايا الكبرى التي غالباً ما لا تهتم بها تلك الدعوات.

وهذا فرض عليّ بحث حقيقة المسألة، ولماذا حدثت؟ وما الأسباب التأريخية لظهور هذه العقلانية الأحادية، ولنقل اللاعقلية أساساً. وما الأسباب لاحتدام الصراع بين الدين (أو قل بعض دعاته) وبين الفلسفة، وهل هذا الصراع ناجم عن النصّ الديني، أم عن اختلافات بينها في الموضوعات أو في المنهج؟ هل هو ناجم عن البشر الذين يفسرون النصّ من خلال خروج النصّ عبر رؤوسهم وثقافاتهم وانتماءاتهم المختلفة؟ وخلال هذه التحريات اتضح لنا انه من خلال عوامل داخلية وخارجية تكوّنت «بنية» فكرية أو عقلانية محددة المعالم وهذه العقلانية عامية المستوى، نصّية الاتجاه، محاربة لكل عقلي وفلسفي، حتى لو كان التصوّف أو علم الكلام، مع أن الأخير هو دفاع عن الدين والنصّ وليس بديلاً عنهما أو هدماً لهما. وأشرنا ان التفلسف العقلي لم يكن مؤثراً في الماضي فثمة جملة عوامل حجّمته، أما المؤثّر فكان الطرف الآخر: الفقهاء وأهل الحديث، والجانب الحرفي الذي يرفض التأويل من المتكلمين.

والمهم أنّ هذه البنية لم تنتهِ، ونحن حلّلناها وحلّلنا آلياتها ومكوناتها لكي نصل إلى أنّها ما تزال قائمة وما تزال الظروف كلها التي أوجدتها قائمة، بل هي اتخذت مسار تخويف وغلق لكل صوت معارض، حتى بالقتل، واعتبرته جهاداً، ثم هي

ضيقت حرية الفكر والتسامح حتى بمستوى ما كان زمن الازدهار الإسلامي، وفترة عصر النهضة العربية.

أحبّ أن أسأل: أية مشكلة أهم بالنسبة للفكر العربي الحديث، وهو موضوع الندوة كلها من هذه المشكلة؟ مشكلة أنّ الفكر والعقل، خصوصاً اليوم لا يستطيع أن يثبت وجوده الخاص وعلى أرضه ومن خلال منهجه، الذي كنا قد أوضحنا خصائصه ومنهجه أيضاً، وأية مشكلة في ندوة عن الفكر الحديث العربي، أكبر من بيان واقع الفكر العربي الحديث، وأسباب صيرورته إلى ما صار عليه؟

٣ ـ ولم يكتف الباحث بهذا، فكل ما ذكرناه حتى الآن يقع في خانة وصف واقع الفكر العربي الحديث أعني العقلانية أو البنية العقلانية المكوّنة تأريخياً، والمعاشة اليوم بكل أبعادها، والمطلوب بعد هذا بيان إن كان بالإمكان تبديل أو تغيير هذه البنية، ولا يتأتّى هذا إلا بفهمها من داخلها، وتغييرها بمعرفة طبيعتها ومكوناتها، ومن ثم ذكر ما يمثله فكرنا العربي منذ كان إلى اليوم من عقلانيات، ومقارنتها بأشكال العقلانيات على المستوى العالمي، وهذا ما فعلناه، فعدّدنا العقلانيات على مستوى العالم كله، وشخّصنا ما هو متوفر منها عندنا، وما لا يتوفر منها، لنصل إلى تقديم اجتهاد أو وصفة حول عقلانية نراها، وإذا قلنا عقلانية نراها، فنحن نتحدّث عن رؤية واحد من المتعاملين مع العقل والفلسفة يقدّم تصوراً لمنهج وسبيل عقلي،أي يقدّم رؤية لفكر عربي حديث، وهذه الرؤية هي العقلانية التكاملية التعدّدية، التي تتجاوز كل النقائص التي مرّ بها عقلنا، عقلانية تكاملية تعدّدية، وليست أحادية تسلّطية، وهذه دعوة للانفتاح الفكري بوجه الانغلاق، وما نعانيه من سلطويات في العالم العربي: سلطة الاستبداد السياسي، وسلطة المرجعية (الآشوريّ) وسلطة البنية المكوّنة تأريخياً، وسلطة المستوى العامي التقليدي. ولكي لا يكون كلامنا غير مفهوم، أوضحنا دواعي هذه العقلانية التعددية، ثم أوضحنا المعوقات أمام تحققها بمنتهى الصراحة والوضوح، على الأقل في أصل المحاضرة، والتي تقع في (٢٦) ست وعشرين صفحة، وما قرأنا منها لا يتجاوز الثلث، أعني الملحق المركّز لها والذي لا يتجاوز الصفحات الثماني.

٤ ـ إنّ المحاضر، أي محاضر، يطالب بحقه في أن ينصف، وأن لا يكون الحوار معه حوار الطرشان، وأن لا يجزّأ كلامه، فلا يؤخذ كلامه ككل عضوي متماسك، ولا يتمّ ذلك بأن يُحاوَر من خلال «سماع» وأكرّر «سماع» ملخّص مُركّز، قراءته لا تزيد على دقائق معدودات. فالباحث أعدّ بحثه، وطبع منه المشرفون على الندوة نسخاً تكاد تساوي عدد الحاضرين الكرام ولا بد إذاً لكل من يندب نفسه لحوار حقيقي

عادل جديّ ومثمر أن يقرأ أصل المحاضرة.

٥ ـ وآية ذلك أن المعلقين، أو لنقل إن بعضهم، لام المحاضرات بأنها لم تتناول المشكلات الأصلية التي يعاني الفكر العربي الحديث منها، لكنه عندما اقترح بعضاً من هذه المشكلات والعلاجات راح يعدّد المشكلات نفسها والعلاجات نفسها (أو قل بعضها) التي عدَّدتها وعالجتها محاضرتي، أليس هذه دليلاً على عبثية النقاش وعدم الاطلاع على أصل المحاضرة، بل وعدم الانتباه أو التواصل مع الملخّص المقروء؟ فمثلاً عدد المعقّب من المشاكل وعلاجها: الاتجاهات السلفية المتطرّفة التي تتناول الأمور الجزئية الشكلية بدلاً من القضايا الدينية المهمة، ثم الانفراد بالرأي والصوت الواحد، ضرورة الحرية، ومعالجة عدم وجود حرية بالتعدّدية والديمقراطية كما سماها معلّق آخر، علماً بأنّ بحثي كله أصله وملخصه هو الإفاضة في هذه المشكلات وفي معالجتها، وفي أسباب وجودها بما في ذلك الأسباب التأريخية، والتطرّف الجديد، والاستبداد من الحاكمين.

المحاضرة كلها كانت تشخيصاً لهذه الظواهر وللتسلط وانعدام الحرية، والتحذير من المذاهب الكليانية (التوليتريانية) والتحذير من حلول السياسي محل الثقافي، والتطرّف في معاداة العقل والتأويل العقلي، واستبداله بسلطوية تعتمد على النصّ الديني، لكنها تحولّ الإلهي إلى بشري، وتطالبنا بقداسة للبشري لا يستحقها.

ومع ولوجنا في هذه المواضيع الحساسة الخطرة إذا أُسيء فهمنا من قبل الفكر الديني أو من قبل السياسة، يزايد أحد المعلقين فيتهم المحاضرين بأنهم آثروا السلامة مضحين بمصلحة الأكثرية والجماهير بالكلام في إشكاليات هامشية، ولما أفصح عن التي هي ليست هامشية، مثّل بالدعوة إلى الديمقراطية والحرية ورفض التسلط باعتبارها ما كان ينبغي أن تؤكد عليه المحاضرات. والعجيب حقاً أنّ محاضرتي بالذات تكاد تنحصر بمشكلة ما يعانيه الفكر الحديث من خوف وتخويف وصوت واحد، وسلطويات تعيقه. ويلحق بذلك تأكيدنا على منهج سليم موضوعي ما أمكن يتجنب تعمّد «الأدلجة» التي تخلط الأوراق، فتفهم الماضي أو الحاضر على ضوء رؤية تراها أو فكرة تدين بها، منهج قدمناه له مواصفات غيابها ـ في اعتقادنا ـ هو أساس النقص في مذاهب الفكر العربي الحديثة.

نحن نفترض أننا نتكلم بلغة مفهومة، وأن المستمع يملك مقداراً كافياً ليفهم أية إشارة وليس من متطلبات بحث بمستوى «مجمع علمي» أن يستخدم لغة مباشرة

خطابية مكشوفة صارخة، لغة الصراخ والخطاب الطنّان، علماً بأنني في أصل المحاضرة أعطيت تفصيلات وشواهد كثيرة، وختمت البحث بهوامش من أربع صفحات تضع النقاط على الحروف وتجعل المراد من محاضرتي بمنتهى الوضوح، لمن يحتاج إلى مزيد شرح وبيان وشواهد ومصادر.

٦ ـ لقد كنت آمل أن أجد مناقشات دقيقة حول المسائل التالية التي تضمنتها محاضرتي، من هذا الطرف أو ذاك، بل كنت أخشى أن تدخل المناقشات في مسائل حساسة مخيفة، نظراً لعمق معالجتي لبعض هذه المسائل بما يقع أكثره في خانة المحذور والمضنون به على غير أهله. ومن هذه المسائل التي كان يمكن أن يظهر حولها نقاش ما يلي:

أ ـ مناقشات حول حكمي على فكرنا وأسميته بنية عقلانية مكوّنة تأريخياً، بأنه أحادي، لاهوتي، غير مادي، خصوصاً وأنني نقضت أحكاماً مخالفة، وهذه مقولة أو حكم لنا يستحق أن يثير نقاشات متعدّدة، قبولاً أو رفضاً أو تصحيحاً.

ب ـ مناقشات حول حكمي باستمرار هذه البنية اليوم، واشتداد تطويقها لفكرنا الحديث باتجاهات متطرّفة أحادية منطقها الدم، لا الحوار، ولا المعقولية، وكنت في الأصل كرّست غير صفحة وموضع لها.

جـ ـ مناقشات حول أسباب ضيق حرية الفكر والتسامح الفكري عبر تأريخنا، واشتداد هذا التضييق منذ منتصف هذا القرن وازدياد التضييق في السنوات الأخيرة، على عكس مقتضى الأشياء، باعتبار اننا نعيش القرن العشرين ويجب أن نتقدّم مع الزمن.

د ـ مناقشات حول تعدادي للعقلانيات، على مستوى عالمي، وماذا يتوفّر منها اليوم وبالأمس عندنا، وما دلالة هذا التوفر لبعضها وعدم التوفر لبعضها الآخر، مثلاً عدم حضور فكرنا عالمياً، وتقوقعه وتوقفه.

هـ ـ مناقشات حول مواصفات العقلانية التي اجتهدتها، لاستكمال ما قد أكون أغفلته أو لم أذكره من مواصفاتها، أو ربما رفضها كلياً أو جزئياً، ومناقشات حول دواعيها ومبرراتها.

و ـ مناقشات حول قولي بإمكانية خرق البنية المكوّنة، وتغييرها، بل ومناقشات حول ما إذا كان ثمة داع أو مبرّر لخرقها وتغييرها.

ز ـ مناقشات حول كلامي عن عدم التصادم بين الخصائص الثقافية الوطنية والعالمية، وانهما متكاملتان. وما إذا كانت هذه الخصائص الثقافية ـ الاجتماعية كجوهر ما هو ثابت أم هو مجرّد خصائص مؤقتة ولو لها مدى طويل.

ح ـ مناقشات حول جواز الأدلجة، ورفضي لها إذا كانت مقصودة، وحول الشروط التي حددت بها وجودها، إن كان لا بدّ من الأدلجة.

ط ـ مناقشات حول الفروق بين المنهج الديني والمنهج الفلسفي الخالص، وما معنى عدم وجود فكر فلسفي خالص عندنا.

ي ـ مناقشات حول المبالغة في ردّ الفعل الثقافي ضدّ العالمي التبشيري بالسقوط في التقوقع الثقافي والرؤية الشوفينية، والخلط بين ما هو إنساني (كالعلم والفكر والفن) وبين ما هو ليس كذلك (كالتبشير، والهيمنة السياسية الاقتصادية والأدلجة والتضليل) وأن لا نطرح الطفل مع ماء الغسيل.

ك ـ مناقشات حول مفارقة لاحظناها: وهي زيادة توجهنا توجهاً عالمياً، دون تحفظ في التقانة والاقتصاد والأمور العلمية التطبيقية، بينما يزداد الضغط في جهات عديدة على الحكومات لتضييق توجهنا توجهاً عالمياً في ما يخص تمتعنا بحقوق الإنسان بحسب المواصفات العالمية المتضمنة في لوائح هيئة الأمم، من نقد ومعارضة، وكلام... إلخ.

ل ـ مناقشات حول تحفّظي على نظرية تشيع هذه الأيام، أن الغرب ليملأ الفراغ الذي تكوّن نتيجة لتفسخ الاتحاد السوفياتي، اتجه بحربه الباردة ضد الإسلام، وانه تحوّل ضد الإسلام إلى حرب صليبية، وبينت الخلل في هذا القول، وضرورة إصلاحه إلى حرب مصالح ضد العالم الإسلامي والعالم العربي، وان الذي يقود الحرب ليس رجال الدين المسيحي، بل الشركات الكبرى، والموجهون بها من الساسة، أي الإمبريالية والصهيونية، والمخابرات، وان هذه الحرب ليست موجهة للإسلام، بل لدوله، فهي أيضاً موجهة لدول ليست إسلامية، بل وليست مسيحية، وبعضها مسيحية، كما هو واضح من ملاحظة خريطة محاربة الغرب لأمريكا الوسطى والجنوبية واليابان والصين والهند، وغيرها وغيرها حتى في أوروبا نفسها، بل وهناك حرب خفية في معسكر الغرب نفسه (أو ربما ضد أمريكا مثلاً) أو (اليابان ـ ضد أوروبا ـ أمريكا). إن الخطر من تصور أن هذه الحرب هي حرب دينية صليبية، هي أن تزداد الاتجاهات الرافضة للحداثة بيننا، وأن هذا الفهم يشوّه الصورة ويجرفنا بعيداً عن العدو الحقيقي.

هذه وقفة قصيرة مع المناقشين، بل هي وقفة مع مَن لم يناقش، أعني الذين لم يرغبوا في النقاش، وكأننا جئنا لاعبين أو مضيعين لوقتنا ولوقتهم! وأملي مخلصاً أن تتهيأ الفرصة للجميع لقراءة أصل المحاضرة.

بقي أن أقترح على اللجنة المشرفة لاحقاً أن نخصّص لكل محاضرة ومحاضر معقِّب رئيسي يكون على اطلاع كامل على المحاضرة مع وقت كافٍ ليهيىء نفسه للتعقيب.

ملاحظة: بعد تعقيبي ردّ الدكتور عبد الله سلوم بأن الوقت لم يساعده على تفصيل التعقيب، وان الدكتور حسام نفسه لم يستطع قراءة أكثر من ثماني صفحات من أصل بحثه (كما قال هو نفسه)، وانه لم يطلب سوى تغيير طفيف في العنوان الرئيسي للندوة حتى يستوعب هذه البحوث. وأن الآلوسي يريد أن يفرض على المناقشين مناقشات تفصيلية وهذا استبداد. وفيما يلي، بضعة سطور توضيحية.

أولاً: إنني لم أقرأ ثماني صفحات، بل قرأت ملخصاً مركزاً في ثماني صفحات، وفرق بين قراءة ثماني صفحات من بحث طويل وبين تلخيص البحث كله في ثماني صفحات.

ثانياً: إنّ المعقّب لو قرأ البحث من أصله أو انتبه إلى المقروء نفسه لما طلب تغيير عنوان الندوة الأصلي، على الأقل بالنسبة لبحثي، أو لكان استثنى بحثي من حكمه هو أو المعقّب الآخر من أن البحوث ليس لها صلة بالندوة. فقد اتضح من البحث الأصل والمقروء وتعقيبي انه يعالج أهم مشكلة للفكر العربي الحديث، وهي «وجود الفكر العربي الحديث» مواصفات، ومشكلات، ونشأة، وإمكانات لتطويره وتعداداً للصعوبات أمام مشروع فكري أسميناه «العقلانية التكاملية التعدّدية».

ثالثاً: إنني لم أفرض نوع المناقشات، بل عتبتُ على الأحكام الجاهزة بسطرٍ على محاضرات كاملة، وتمنيتُ لو أن النقاش جاء تفصيلياً، خاصاً بكل محاضرة على حدة، ومن داخلها، واقترحتُ نقاطاً وردت في البحث، كان ممكناً أن يُثار حولها نقاش.

ختاماً، أرى أنّه لا بدّ من البداية الصحيحة لكي يكون الأمر ذا نتائج مثمرة وهي أن يعمد الأخ المناقش وكل من سمع المحاضرات، إلى قراءة أصولها ملياً، فالأمر لا ينتهي بندوة أقيمت وانتهى الحال، القضايا المثارة مهمة، وما يزال ثمة وقت ومتسع لكل حريصٍ على الجدّية، أن يقرأ أصول هذه المحاضرات ومحاضرتي بالذات، فهي

تعنيني، وأنا بها معنيّ، وكلٌّ معنيّ بمحاضرته يدافع عنها كيف أراد، وليس الموضوع موضوع دفاع أو إصرار على الغلبة، وأن تأخذنا العزّة بالإثم، فنحن طلاّب حقيقة، والله الموفق.

١٢ ـ قيس النوري

أولاً ـ تعقيب د. نوري القيسي:

أشكر الدكتور نوري القيسي على تعقيبه حول العصبية ودورها التاريخي السالف في تدعيم وحدة وتضامن الجماعات في الظروف الصعبة التي أحاطت بها. وهكذا كانت العصبية عاملاً منسجماً مع طبيعة المرحلة التي عاشها البشر في إطار الأنساق القبلية. لكننا اليوم بكل وضوح نعيش وضعاً جديداً في ظل وحدة المجتمع الشمولي التي تتطلب تكامل جميع شرائحه وأصنافه وفئاته في إطار البناء السياسي والقانوني والثقافي والتربوي والاقتصادي الواحد.

ثانياً ـ تعقيب الدكتور مجيد القيسي:

شكراً لكم على ثنائكم الكريم الذي أعتز وأتشرف به.

بالنسبة لملاحظتكم حول إمكانية الطبيعة الغريزية للتعصب، أنا حسب معلوماتي المتواضعة لا توجد دلالات ثقافية أو سلوكية مطبوعة تؤيد الاعتقاد بهذه الفطرة. ولكن يمكن القول إن «التعصب» يطرح ثابتاً لا يكاد يخلو منه أي من المجتمعات على الرغم من اختلاف أسبابه وجذوره وأشكاله وسياقاته في الزمان والمكان.

ثالثاً ـ تعقيب د. فوزي:

الدكتور فوزي تفضل مشكوراً في تعقيبه فأكّد مفهوم الانتماء العرقي وعلاقته الوثيقة بالتعصّب، وفرق ذلك عن التمييز العرقي. لا شك أن الانتماء كان وما يزال يمثل أحد أبرز الميول الإنسانية حيث إن الإنسان يرفض العزلة بطبيعته، ولأنه أيضاً عرف ويعرف ارتباط حياته بحياة أبناء جنسه. فهو عندما يتمسك بقوة بانتمائه إلى جماعته ويغالي في ولائه لها فإنه يعبّر عن طبيعته النفسية والاجتماعية في الوقت نفسه.

أما التمييز العرقي فهو الوجه الآخر للتعصب، حيث إن الفرد الذي يتحرك في الحدود الاجتماعية والثقافية لجماعته يتخلى عن التزاماته المعيارية والقيمية خارج هذه الحدود. وقد ينقض المعايير ويخالفها عند تعامله مع غير الأعضاء في جماعته المرجعية

أو الأولية. وهذا ما يمثله التمييز في مختلف صوره.

نقاط ينبغي اعتمادها في بحث هذا الموضوع وموضوعات الندوة الأخرى:

١ ـ شمولية الرؤية والعمومية.

٢ ـ الموضوعية وثوابت السلوك البشري ومتغيّراته.

٣ ـ المرحلية وانعكاساتها الثقافية والاجتماعية.

٤ ـ الفطرة والاكتساب.

٥ ـ النسبية الثقافية.

٦ ـ التقنية وقوالبها الشكلية.

٧ ـ الانعزالية والتداخل الأكاديمي.

٨ ـ النظرة البنيوية التكاملية.

١٣ ــ يوسف حمدان

شكراً للسيد رئيس الجلسة. موضوعات هذا اليوم أثارت فينا الحث والإثارة مع التقدير لموضوعات البارحة بخصوص الثقافة والتربية. الثقافة كموضوع والتربية كمنهجية هما امتداد لسلسلة تطور المعارف الإنسانية عبر الأحقاب التاريخية، ولا بد أنّ لكل تشكيلة اجتماعية اقتصادية ثقافتها ومنهجيتها التربوية، فثقافة مجتمع العبيد غير الثقافة الإقطاعية، كما أن الثقافة الإقطاعية غير ثقافة عصر النهضة أو تراكم الرأسمالية، وبشكل أعم إنّ الثقافة ليست ظاهرة، وإنما هي وليدة التطور عبر أحقاب تاريخية.

وردت إشارات إلى دور المثقف ودور المفكر، ولا شك أن للمفكر رسالة كبرى كما للمثقف. من خلال هذه التساؤلات استمعت إلى وصف لدور المثقف أو لدور المفكر. أيها الأساتذة الأجلاء ما كان المثقف أو المفكر يوماً متوسلاً مستجدياً لأن يلعب دوره وفاعليته في التغيير الاجتماعي. إن للمثقف فهمه وتصوره وإدراكه عن المجتمع ودوره الفاعل في التغير، وعليه لا يمكن أن نقول إن المفكر يحتاج إلى حرية. أين هو دوره وماذا فعل وكيف وبأية قوى وإمكانيات ساحرة استطاع صاحب القرار السياسي أو السلطة النخبوية أن يلم الناس حوله، أو أن يستحوذ بالسلطة أو بالقرار وأين هي فاعلية المثقفين؟ في اعتقادي ان المثقف العراقي (أو العربي) هو ذاته يتحمل

المسؤولية الكبرى وليس الأنظمة بغض النظر عن طبيعتها. ويحضرني هنا الإشارة إلى أنه إبان احتدام المعارك (أم المعارك) كما أشير في السادس عشر من آذار/ مارس ١٩٩١، في الخطاب الذي وجهه الرئيس صدام حسين، والذي فيه كلف د. سعدون حمادي بمسؤولية مجلس الوزراء، أشار لنقطة التعددية وإلى ضرورة أن يلعب الجميع دوره وبفاعلية في المساهمة السياسية. ولكن، يا اخوان أنا مثلاً أدعي الثقافة، وإن لم أصل إلى مصاف المفكرين، يجب أن أسهم في إيجاد ما يساعد على التعددية، ولكني لم أقم بهذا الدور المطلوب ليس بسبب الرقابة السياسية وإنما لعجز ذاتي (وهذا ينسحب علي كمثقف كما ينسحب على المثقفين الآخرين فكل منهم يقول: أنا مثقف بعيد عن السياسة. دعنا من السياسة. هذا التصور السلبي للمثقف في الوقت الحاضر هو الذي يجعل الأزمة تتفاقم، وهذه الأزمة لا يمكن حلها إلاّ بأن يعي المثقف ـ كما المفكر ـ أن له دوراً لا شك مضاعفاً، وأن يعي مهمته ومسؤوليته في أن يقوم بدور فاعل في المشاركة في العملية الديمقراطية وحل الإشكالات القائمة. هنالك معوقات لا شك، وهذه المعوقات يمكن تجاوزها. إذا كان تحريم الربا مثلاً في صدر الإسلام قد أعاق تراكم الرأسمال الحالي، وكان ذلك ضرورياً لعدم تحويل المجتمع إلى مجتمع رأسمالي. فإن تحريم ممارسة النقد والنقد الذاتي هو الذي أحاط المثقف أو المفكر بقوقعة، ثم تفاقمت الأزمة السياسية والاجتماعية التي نحن بصدد مناقشتها، أما بالنسبة إلى العصبة والتعصب فقد تجاوزنا العصبة والعصبية للمجتمعات القبلية ومجتمعات البداوة، وأعتقد أن التحزب الإيديولوجي قد حل محل هذه المفاهيم القديمة. بمعنى أوسع، نحن لا نحتاج إلى أن يتعصب زيد لقبيلته، وإنما إلى فهم التناقض الطبقي والإيديولوجي في هذه المرحلة الحالية التي تشهد انفراط عقد الثورة العالمية، وحركات التحرر (ونحن جزء منها) أمام الطغيان الإمبريالي الأمريكي ـ الصهيوني.

١٤ ــ عماد عبد السلام رؤوف

سأحصر ملاحظاتي ببحث الدكتور صالح جواد الكاظم، وأولى تلك الملاحظات هي على تعريفه للمثقف بأنه كل من ملك اطلاعاً واسعاً في ميدان أوأكثر من ميادين المعرفة، فهذا التعريف ـ في تقديري ـ غير كاف، لأنه ينطبق على المتعلم لا (المثقف)، وإن صح تعريفه يكن أي جهاز (كمبيوتر) مثقفاً، بل الأوسع ثقافة من أي إنسان. إنما المثقف هو الذي له اطلاع على ما يجري حوله، والذي له في الوقت

نفسه، موقف مما يجري، فالموقف هنا هو الذي يميز المثقف عن المتعلم، وسائر من يمتلك معلومات زادت أو قلت.

ولي بعد ذلك ملاحظة أخرى، فنحن نقرأ عنوان البحث «دور المفكر العربي في صنع التاريخ» ثم نجد أن الباحث عدّ أول عيوب هذا المفكر هو المفكر العربي نفسه بوصفه ضحية للتبعية الداخلية، وهذا في تقديري لا يصح منطقياً. وقوله إنّ الفكر العربي عجز، من خلال حامليه، عن التنبؤ بسبب عدم تقدير عناصر التنبؤ حق قدرها فيه اتهام قاس لهذا الفكر لا مبرر له، فما ذنب المفكر إذا ما لم تأتِ النتائج مبنية على مقدماته، إنه أحصى واستقصى وحلل وبذل جهده في سبيل التوصل إلى ما سيقع أو يحتمل وقوعه، فإذا بالقرار يأتي رغماً عنه، ودون أن ينبني هذا القرار على أية قاعدة منطقية مفهومة. إنّها إذاً مشكلة صاحب القرار وليس مشكلة المفكر بأية حال، وكان الأولى أن يقال: إن على صاحب القرار أن يبني قراره في ضوء معطيات الفكر وتنبؤاته، لا أن يلام الفكر لأن القرار لم يحصل وفق تنبّؤه، ولقد سبق أن تنبأ باحثون عرب، بصفتهم الفردية أو بوصفهم أعضاء في مؤسسات بحثية ذات سمعة دولية طيبة بأمور محددة لكنها لم تحصل مطلقاً، فهل يمكن أن نحملهم المسؤولية، أم نحملها أولئك الذين يقررون وينفذون ما يقررون وما يقدره الآخرون دونما رجوع إلى تلك الجهود الفكرية المبذولة، ودون الاسترشاد بتنبؤاتها المستقبلية. والباحث يرى ان على المفكر أن يختار أدواره وفقاً لقيم الحقيقة والعقل والحرية ولا يهم بعد ذلك إن رضي الحكام أم لا، وأقول إن المفكر، قبل أن يكون مفكراً، هو إنسان، وبما انه كذلك، فإنّه في حاجة إلى ضمانات حقيقية لكي يفكر، ويبدع في تفكيره، أما إذا كان يعاني من ضغوط تصل إلى حد تهديده بالتصفية معنى ومادة، فكيف ننتظر منه أن يأخذ دوره؟ ثم إنّ الأنظمة في عالمنا اليوم لم تعد أنظمة عصر النهضة حيث كان المفكرون يقفون في جانب، والسلطة في جانب آخر، كل مقابل الآخر، على نحو واضح التفرقة والتمييز، وإنما أصبحت هذه الأنظمة قادرة على أن يكون لها مفكروها أيضاً، تختارهم، وتختار لهم أدوارهم.

ولا ترضى بغير تلك الأدوار. أقول: إنّ الفكر هو عملية بناء هادىء ومستمر لمنظومة من أفكار يقوم بعضها على بعضها الآخر بعلاقة منطقية، لتصل من ثمّ إلى نتائج أو تنبؤات مستقبلية محتملة، وما لم توفر الضمانات الكافية لديمومة هذه العملية، واستمرارها لا يبقى من مبرر لتوجيه أي اتهام للفكر أو للمفكر.

١٥ ـ محمد خضر محمد العاني

شكراً للأخ الدكتور علي المياح رئيس الجلسة. مداخلتي ستكون قصيرة وضمن الدقائق التي خصصها لي:

أولاً ـ إنّ عنوان الندوة ـ قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر لم يكن موفقاً ـ فالفكر العربي شأنه شأن أي فكرٍ آخرٍ مثل الفكر الأوروبي أو الفكر الصيني مثلاً ـ ليس فيه إشكالية. كان هذا الفكر مبدعاً رائعاً مساهماً في بناء الحضارة وسوف يبقى.

الإشكال الذي قد يقع أو الإشكالية التي وردت في اسم الندوة هي إشكالية المفكر العربي الذي قد يقع تحت ضغوط وتيارات عديدة ولن تجعله يغيّر هذا الفكر أبداً والأمثلة على ذلك عديدة فقد سجن الإمام أبي حنيفة لكي يغير فكره، ولكنه أبى، وسجن الإمام جعفر بن محمد الصادق وتوفي في سجنه ولكنه رفض تغيير فكره. وغيرهم مئات ومئات المئات ولكن الفكر بقي. أما المفكر فقد يضعف أمام الإرهاب والقوة فينهزم. فيكون ما يسمى بالانفصام «إذا انهزم داخل نفسه وتقوقع»، أو ينهزم جغرافياً عندما يترك تلك الرقعة إلى رقعة أخرى من بقاع الأرض يستطيع أن يتنفس فيها.

ثانياً ـ لقد علق الدكتور عماد عبد السلام على تعريف الفكر وأنا هنا أؤيد الدكتور صالح كاظم جواد، لقد أعطى الدكتور صالح تعريفاً صحيحاً لمعنى كلمة الفكر ـ الفكر الأصيل هو الذي يكون له تأثير في المجتمع ـ أي أنه بمعنى آخر إذا جوبه بمشكلة ما أعطى لها من فكره حلاً أصيلاً ليس منقولاً عن فكر شخص آخر ـ فالاقتصادي الذي يطلب منه حل لإشكال ما فيعطي حلاً ماركسياً مثلاً يكون قد نقل فكراً آخر وهذا ما يسمى «فكر على فكر» وهو فكر غير أصيل. ويصح للفقير أن يعطي مشكلة ما حلاً أعطاه الشافعي أو الحنبلي أو غيره، فالذي يعطى فكره هو إذاً «المفكر»، وفكره هو الفكر الأصيل الذي يؤثر في المجتمع ويستحق أن يطلق عليه المفكر، فإن كان عربياً فهو المفكر العربي وفكره عربي.

ولا أريد أن أطيل ولكني أرى أن أثني على هذه الندوة فقد كان الأساتذة المحاضرون كلهم منجماً غنياً بالمعلومات، اتصفوا بالدقة والشمولية والعمق الذي يبهر السامع. أرجو الله لهم دوام العطاء كما أدعو الله لهذا المجلس أن يكون دائماً عند حسن ظن الأمة به.

١٦ ـ وميض عمر نظمي

إنّ كافة الاتجاهات القومية، بما في ذلك البعثيون والناصريون والمستقلون وأهل الاتجاه الماركسي الوحدوي، قامت تنشر أعمالها، والنقطة الأساسية التي أثارتها مداخلة الزميل القادم من الأردن حول أن هناك نوعاً من التلفيقية والحوار ومد الجسور كلها صحيحة. أما قوله إن العروبة هي الإسلام السياسي فهو أمر جدير بالمناقشة لأنّ هذه محاولات تلفيقية، تشبه ما تردد قبل سنوات من أن العروبة هي الماركسية، إن مثل هذه الآراء مثيرة تعكس فكراً أحادياً يرفض الحوار لأنّه يُنكر وجود الآخر وبالتالي يحاول أن يدمج جماهيره بالحركة الواحدة، وهنا أستشهد بنص للإمام الشهيد حسن البنّا حيث يقول: «فلنتفق على ما يمكن الاتفاق عليه وليعذر بعضنا الآخر فيما لا نتفق عليه». إني أرى أن الحدود والفواصل يجب أن ترسم بوضوح، وأن لا نلجأ إلى تلفيقية مصطنعة. إن مخاوف الأستاذ عبد الله السلوم عن الخلاف القومي الإسلامي والخلاف السلفي التصوفي إنما هو خوف نابع عن الطبيعة (القمعية) العربية سلطة ومجتمعاً، ولكن هذا قد يغني الحوار إذا اتفقنا على الصيغة التي ذكرتها نقلاً عن حسن البنا.

وأود أن أشير إلى أن تجاهل الآخرين أحياناً يجعلنا نتّخذ موقف (الإله)، وأذكر في ذلك حالة الشيخ محمد حسن الأمين وهو من أبرز قادة الحركة الإسلامية (الشيعية) إبّان الحرب العراقية ـ الأمريكية، فقد صرحت إيران بأنها ستقف على الحياد ما لم تتعرض العتبات المقدسة إلى الضرب، فأجاب، وهو العالم الديني، برسالة مفتوحة نشرت في جريدة السفير اللبنانية، يدعو إلى دخول الحرب إلى جانب العراق ثم تعرض إلى موضوع العتبات المقدسة فقال بالنص «متى كان الصخر أعز من البشر؟» هذا الكلام أعتقد أن أي مفكر علماني أو اعتيادي يخشى من أن يقوله، ولكن هذا المفكر الديني جرأ على قوله.

ومن خلال الحوار سنكتشف أن الجسور أعمق بكثير من تصوراتنا ومعتقداتنا. أما التفاؤل والتشاؤم فأعتقد أن ما يجري في الوطن العربي هو أمر غير عقلاني. إن الشعار المطروح الآن «إنهاء المقاطعة العربية لإسرائيل» لا يستقيم مع تشديد الخناق والمقاطعة والحصار على أطفال وشعب العراق، إنّ القوميين إذا أرادوا أن يلعبوا دوراً فعليهم بتشديد ذواتهم. ومداخلة الزميل د. عماد تسهم في هذا الموضوع. كذلك أعتقد أن مداخلة الآلوسي والأستاذ النوري حول الولاءات ما دون القومية وما دون الوطنية يجب ألا تسبب لنا الذعر وردود الفعل العصبية، إنما نسعى لتطويرها من

خلال ممارسة نوع من الديمقراطية ومن المشاركة في العمل على توحيد هذا الوطن، أنا الآن متشائم وأعتقد أن الآتي أسوأ، ولكنني أثق بقدرات هذه الأمة ومثقفيها ولا أحسب إلا أن النصر الأخير سيكون للأمة وطلائعها.

الملاحق

(١) المشاركون

١ ـ الدكتور صالح أحمد العلي / رئيس المجمع العلمي العراقي.

٢ ـ الدكتور عبد العزيز البسام / النائب الأول لرئاسة المجمع العلمي العراقي.

٣ ـ الدكتور نوري حمودي القيسي / عضو المجمع العلمي العراقي.

٤ ـ الدكتور سعدون حمادي / عضو المجمع العلمي العراقي.

٥ ـ اللواء الركن المتقاعد محمود شيت خطاب / عضو المجمع العلمي العراقي.

٦ ـ الاستاذ محمد بهجة الأثري / عضو المجمع العلمي العراقي.

٧ ـ الدكتور جوامير مجيد سليم / عضو المجمع العلمي العراقي.

٨ ـ المطران اندراوس حنا / عضو المجمع العلمي العراقي.

٩ ـ الدكتور يوسف حبي / عضو المجمع العلمي العراقي.

١٠ ـ الدكتور علي عطية عبد الله / عضو المجمع العلمي العراقي.

١١ ـ الدكتور علي محمد المياح / عضو المجمع العلمي العراقي.

١٢ ـ الدكتور مسارع حسن الراوي / عضو المجمع العلمي العراقي.

١٣ ـ الدكتور أحمد مطلوب / عضو المجمع العلمي العراقي.

١٤ ـ الدكتور نجيب خروفة / عضو المجمع العلمي العراقي.

١٥ ـ الدكتور جلال محمد صالح / عضو المجمع العلمي العراقي.

١٦ ـ الدكتور حسن كتاني / عضو المجمع العلمي العراقي.

١٧ ـ الدكتور ابراهيم زيد الكيلاني / عضو مجمع اللغة العربية/ الأردن.

١٨ ـ شبلي العيسي / مفكر من القطر السوري.

١٩ ـ علي غنام / مفكر من القطر السوري.

٢٠ ـ الدكتور صالح جواد الكاظم / أستاذ في كلية القانون، جامعة بغداد.

٢١ ـ الدكتور حسام الآلوسي / أستاذ فلسفة، كلية الآداب، جامعة بغداد.

٢٢ ـ الدكتور نزار عبد اللطيف الحديثي / عميد معهد الدراسات القومية والاشتراكية.

٢٣ ـ الدكتور قيس النوري / أستاذ علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة بغداد.

٢٤ ـ الدكتور صباح محمود / عميد كلية التربية، جامعة بغداد.

٢٥ ـ الدكتور عبد الله سلوم السامرائي.

٢٦ ـ الدكتور ضياء خضير.

٢٧ ـ الدكتور عبد الرحمن محمد خالد القيسي.

٢٨ ـ عبد الجبار داود البصري.

٢٩ ـ ماجد أحمد السامرائي.

٣٠ ـ الدكتور هاشم الحافظ.

٣١ ـ الدكتور عبد الرحيم الزقة.

٣٢ ـ الدكتور عبد المجيد القيسي.

٣٣ ـ الدكتور عدنان عبد الرحمن الدوري.

٣٤ ـ الدكتور عبد الرزاق المشهداني.

٣٥ ـ سلمان التكريتي.

٣٦ ـ الدكتور حسام سعيد النعيمي.

٣٧ ـ الدكتور فاضل صالح السامرائي.

٣٨ ـ عبد الكريم متى.

٣٩ ـ الدكتور بدري عويد العاني.

٤٠ ـ الدكتور بهجة كامل التكريتي.

٤١ ـ الدكتور رياض الدباغ / رئيس جامعة المستنصرية.

٤٢ ـ الدكتور عبد الهادي محبوبة.

٤٣ ـ الدكتور خالد العسلي.

٤٤ ـ الدكتور عبد الرحمن الحبيب.

٤٥ ـ الدكتور يونس السامرائي.

٤٦ ـ الأستاذ فوزي الخالصي.

٤٧ ـ الدكتور صالح مهدي عباس.

٤٨ ـ الدكتور صاحب أبو جناح.

٤٩ ـ الدكتور محمد مولود المشهداني.

٥٠ ـ عبد الرزاق أحمد الحربي.

٥١ ـ عبد الحميد العلوجي.

٥٢ ـ محمد عبد الرزاق العاني.

٥٣ ـ عبد الحميد المحاري.

٥٤ ـ الدكتور سام مكي العاني.

٥٥ ـ الدكتور علي حسين الجابري.

٥٦ ـ الدكتور عبد الرزاق السعدي.

٥٧ ـ الدكتور محمد خضر محمد العاني.

٥٨ ـ الدكتور يوسف حمدان.

٥٩ ـ الدكتور وميض عمر نظمي.

٦٠ ـ الدكتور سالم الكبيسي.

٦١ ـ الدكتور ناجح الراوي.

٦٢ ـ الدكتور أحمد حقي الحلي.

٦٣ ـ الدكتور عامر الكبيسي.

٦٤ ـ الأستاذ خليل ابراهيم.

٦٥ ـ الدكتور نصيف المطلبي.

٦٦ ـ الأستاذ بنيامين حداد.

٦٧ ـ الدكتور هاشم طه شلاش.

(٢) برنامج الندوة

الثلاثاء ٢٠ شعبان ١٤١٤ هـ ـ الموافق ١ شباط/ فبراير ١٩٩٤ م.

١٠ ـ ١٢

الجلسة الأولى: رئيس الجلسة الأستاذ الدكتور عبد العزيز البسام ـ عضو المجمع.

كلمة الافتتاح: الأستاذ الدكتور صالح أحمد العلي ـ رئيس المجمع العلمي العراقي.

١ ـ معوقات التفكير: مناقشة لدور التفكير في النهضة العربية ـ الأستاذ الدكتور سعدون حمادي ـ عضو المجمع العلمي العراقي.

٢ ـ جوانب من إشكالية الفكر العربي ـ الأستاذ الدكتور ابراهيم زيد الكيلاني عضو مجمع اللغة العربية الأردني.

استراحة ـ ١١ ـ ١١,٣٠.

٣ ـ التعصب والتمركز الثقافي والعرقي ـ الأستاذ الدكتور قيس النوري، كلية الآداب ـ جامعة بغداد.

٤ ـ إشكالية العقلانية في الفكر العربي: للأستاذ الدكتور حسام الآلوسي، كلية الآداب ـ جامعة بغداد.

الجلسة الثانية: جلسة مفتوحة للتعقيبات والمناقشات.

الأربعاء ٢١ شعبان ١٤١٤ هـ ـ الموافق ٢ شباط/ فبراير ١٩٩٤ م.

١٠ ـ ١٢

الجلسة الأولى: رئيس الجلسة الأستاذ الدكتور علي محمد المياح ـ عضو المجمع.

١ ـ التربية وسيلة لمعالجة المعوقات، الأستاذ الدكتور مسارع الراوي ـ عضو المجمع.

٢ ـ علاقة المثقف بالجماهير، الأستاذ الدكتور وميض عمر نظمي، كلية العلوم السياسية ـ جامعة بغداد.

استراحة ـ ١١ ـ ١١,٣٠.

٣ ـ دور المفكر في صنع الأحداث، الأستاذ الدكتور صالح جواد الكاظم، كلية القانون ـ جامعة بغداد.

٤ ـ التعصب: بواعثه وآثاره في التاريخ العربي الإسلامي، الأستاذ الدكتور عماد عبد السلام رؤوف، كلية الآداب ـ جامعة بغداد.

الجلسة الثانية: جلسة مفتوحة للتعقيبات والمناقشات.

فهرس

ـ أ ـ

آرون، ريمون: ١١١، ١١٣
آل سعود: ١٢٦، ١٧٩
ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى: ٧٦
ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: ٣٢، ٣٦
ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ٦١، ٧٨، ١١٢، ١٥٧ ـ ١٦٠، ١٦٦
ابن الراوندي: ٧٢، ٧٧
ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: ٧٠، ٧٢ ـ ٧٤، ٧٦، ٧٨، ٧٩، ٨١، ٨٧، ١٤٥
ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: ٧٤، ٨١، ١١١
ابن الصمة، دريد: ١٦٧
ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك: ٧٢، ٧٣، ٧٦
ابن عبد الوهاب، محمد: ١٧٩
أبو بكر الصديق: ١١٢
أبو جهل: ٣١
أبو ديب، كمال: ١٣١
أبو سفيان بن حرب: ٣١
الاتحاد السوفياتي: ٤٥، ٥٩، ٨٩، ١٢٣، ١٣٠، ١٨٧، ١٩٤
اتحاد المؤرخين العرب: ١٨٢
الأحزاب: ١٥٠، ١٨٤
الأحزاب الاشتراكية: ٨٩
الأحزاب الشيوعية: ٨٩
اخوان الصفا: ٨١
أدونيس: ١٠٩
الأردن: ٣٤، ٣٥، ١١٩، ١٢٦، ١٢٧، ٢٠١
أرسطو: ٦٥، ٧٠، ٧٢، ١٤٥، ١٥١
أرسلان، شكيب: ١١٧
أزمة الشرعية: ١٢٨، ١٢٩
أزمة العراق ـ الكويت (١٩٦١): ١٢٠
أزمة العراق ـ الكويت (١٩٩٠ ـ ١٩٩١) انظر حرب الخليج (١٩٩٠ ـ ١٩٩١)
أزمة المشاركة: ١١٦، ١٢٩، ١٣٠
أزمة الهوية: ١١٦، ١٢٩
الأسباط: ١٧٦
الاستعمار: ٢٠، ٢٣، ٢٤، ٩٠
اسرائيل: ٢٤، ٢٠١
الاسلام: ٧، ٨، ٢٤، ٢٧ ـ ٣٥، ٦٥، ٩٦ ـ ٧١، ٧٣، ٧٤، ٨٩، ٩٠، ٩٦، ٩٧، ١٠٤، ١١٧، ١٢٥ ـ ١٥٦، ١٦٥، ١٦٧، ١٧٢ ـ ١٧٤، ١٧٦ ـ ١٨١، ١٨٥ ـ ١٨٧، ١٩٤، ١٩٨

- الإجماع: ٧٥
- الجهاد: ١٧٤، ١٧٩
- القياس: ٧٥
الاسلام السياسي: ١١٧، ١٢٥، ٢٠١
الاسلام العقلي: ١٧٢
الاسلاميون: ٢٧، ٣٣، ٣٤، ١٢٥، ١٧٤، ١٧٨
الأشاعرة: ٧٣
الاشتراكية: ٣٣، ١١٣، ١٢٤، ١٢٧، ١٥٠
الاشتراكية الماركسية: ١٧٤
الأصولية: ٥٥، ٥٦، ١٨٤
الإعلام: ١٥، ١٧، ٢٢، ٢٣
افريقيا: ٤٩، ٩٠
أفغانستان: ١٧٩
الأفغاني، جمال الدين: ١١٧
أفلاطون: ٦٥، ١٤٥
أفلوطين: ٦٥
إقبال، محمد: ١٧٨
الأقطار الأوروبية الشرقية: ٥٩
الأقطار العربية: ٢٦، ٣٥، ٨٦، ١٠١، ١٠٦، ١٠٧، ١٤٦، ١٧١، ١٨٧
الأقليات العرقية غير البيضاء: ٤٧
الأقلية الصينية في أندونيسيا: ٤٨
الأقلية الكورية في اليابان: ٤٨
الاقليمية: ١٨٤
ألتوسير، لويس: ١١٦
المانيا النازية: ٥١
إليوت، ت. س.: ١١١
أم المعارك انظر حرب الخليج (١٩٩٠ - ١٩٩١)
الامام أبو حنيفة: ٢٠٠
الامام أحمد بن حنبل: ١١١، ٢٠٠
الامام جعفر الصادق: ١١٣، ٢٠٠
الامام الشافعي: ٢٠٠
الإمامة: ١١٢
الأمة: ١٣، ٢٠، ٢١، ٢٦، ٩٣، ٩٥، ١٠٣، ١٠٤، ١١٦، ١١٧، ١٢٢، ١٢٨، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٩، ١٨٦
الأمة الإسلامية: ٣٥، ٣٦، ١٧٨
الأمة العربية: ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣٤، ٣٥، ٨١، ١٠٤، ١٠٦، ١٢١، ١٣١، ١٦٩ - ١٧١، ١٧٦، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٨، ٢٠٢
أمريكا: ٤٤، ٤٩، ٥١، ٥٣ - ٥٦، ٨٩
أمريكا الجنوبية: ١٩٤
أمريكا الشمالية: ٤٢، ٤٩
أمريكا الوسطى: ١٩٤
الأمم المتحدة: ٧٩
أمين، سمير: ١١٦
الأمين، محمد حسن: ١٣١، ٢٠١
الانتماء الطائفي: ١٨٧
الانتماء العرقي: ١٩٦
الانتماء العنصري: ١٨٧
الانتماء القومي: ١٢، ١٨
أنطون، فرح: ١١٧
الأنظمة الحاكمة: ١٢٨، ١٨٣ - ١٨٥
أنظمة العالم الثالث: ١٣٧
الأنظمة العربية: ١٨٨
أنظمة عصر النهضة: ١٩٩
أهل الحل والعقد: ١٢٦
أوروبا: ٦٠، ٧٥، ١١٧، ١٩٤
أوروبا الشرقية: ٤٥، ١١٥
أوروبا الغربية: ٤٥، ٥١، ٥٩
أوروبا القرون الوسطى: ٦٧
الأوس والخزرج: ١٧٣
أومليل، علي: ١٣٠
الإيادي، قس بن ساعدة: ١٥٩
ايران: ١٣، ١٢٧، ١٧٨، ٢٠١
ايطاليا: ١١٢
الأيوبي، صلاح الدين: ٣٦

ـ ب ـ

باران: ١١٦
باليبار: ١١٦
الباهي، عبد الوهاب: ١٣١
البرامج التعليمية: ١٧، ١٨
البرجوازية: ١٢٣
برنشتين: ١١٥
البروتستانت: ١٨٧
بريماكوف: ١٢٤
البستاني، بطرس: ١١٧
بشارة، عبد الله: ١٢١، ١٣٠
البصري، محمد: ١٣٠
بغدادي، شوقي: ١٣١
بكت، صموئيل: ١١١
بلاد الرافدين: ٥٢
بلاد الشام: ٢٨، ٢٩، ٧٨
البلاد العربية انظر الأقطار العربية
البلدان العربية انظر الأقطار العربية
بليخانوف، جورجي: ١١٥
البنا، حسن: ٢٠١
بنو اسرائيل: ٢٩
بنو أمية: ١١٢
بهاء الدين، أحمد: ١١٤
بوبر، كارل: ١١٣
بوخارين: ١١٥
بورقيبة، الحبيب: ١٢٧
البوسنة والهرسك: ٤٩، ١٨٦
بوش، جورج: ١٣٠
بولانتز: ١١٦
بيكون، فرانسيس: ١٤٥
بيوتي، جان مارك: ١١٥

ـ ت ـ

التأريخ: ١٣٨، ١٤٥
التأريخ العربي: ١٣٥، ١٥٣
التاريخ العربي الإسلامي: ٣٥، ١٣١، ١٧٤
تايوان: ١٢٨
التبعية الفكرية: ١٣٦، ١٣٧
التتار: ٣٦
التجزئة: ٢٥، ٢٦
التراث الثقافي العربي: ٩١
التراث العربي الإسلامي: ٤٢، ١١٢، ١٢٦
التربية: ١٥ - ١٧، ٢٣، ٩٨ - ١٠٣، ١٠٦ - ١٠٨، ١٩٧
التربية الحديثة: ١٠١
التربية العربية: ٩١، ١٠١، ١٠٦، ١٠٧
تروتسكي، ليون: ١١٥
تشيكوسلوفاكيا: ٤٥
التصوف: ٦٨
التعددية: ١٨٣، ١٨٥، ١٨٨، ١٩٢، ١٩٨
التعصب: ٨، ٣٧ - ٣٩، ٤٢ - ٤٤، ٥٠، ٥١، ٥٣، ٦١، ١٣٩، ١٥٥ - ١٥٩، ١٦١، ١٦٥، ١٦٦، ١٨١، ١٨٦ - ١٨٨، ١٩٦، ١٩٨
التعصب الاجتماعي: ٤٨
التعصب الديني: ٤٨، ٤٩، ١٨١
التعصب السياسي: ١٥٩، ١٦٠
التعصب الطبقي: ٤٧، ٤٨، ١٨١
التعصب العرقي: ٤٨، ١٨١
التعصب العلمي: ١٨١
التعصب الغربي: ٥١، ٥٦، ١٨١
التعصب الفكري: ٥٠، ١٨١
التعليم: ١٥ - ١٧، ٢٣
التعليم الجامعي: ١٦، ١٧٠
التعليم العام: ١٦، ١٧٠
التعليم المهني والتقني: ١٦
التعريب: ٣٣، ١٧٤
التفكير الديني: ٦٦، ٦٨، ٧١
التفكير العربي: ١١، ٢٣، ١٨١
التفكير الفلسفي: ٦٦، ٦٨
التمركز الثقافي: ٣٩، ٦١

التمركز العرقي: ٣٨، ٦١
التمييز العرقي: ١٩٦
التمييز العنصري: ٥١، ١٨٤، ١٨٧
التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد: ٨١
توماس: ١٢٢
تونس: ١٢٦ - ١٢٨

ـ ث ـ

الثقافة: ٢١، ٢٣، ٨٨، ٩١ - ٩٥، ٩٩، ١٠١ - ١٠٣، ١٠٥ - ١٠٧، ١١١، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٨، ١٩٧، ١٩٨
ثقافة الاستعمار: ٢٤
الثقافة الاقطاعية: ١٩٧
الثقافة الصينية: ٥٧
الثقافة العربية: ٥٣، ٥٧، ٨٤، ٩١، ٩٥ - ٩٧، ١٠٣ - ١٠٦، ١١٦، ١٢١، ١٣٣، ١٨٨
ثقافة عصر النهضة: ١٩٧
الثقافة الغربية: ٥٧
الثقافة الماركسية: ١١٥
الثقافة الهلينية: ٧٠
الثقافة الهندية: ٥٧
الثقافة اليونانية: ٧٠، ٨٤
الثنوية: ٧٠
ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ (مصر): ١١٨، ١٢٧، ١٨٣
الثورة الأميركية (١٧٧٦): ١٤٤
الثورة البلشفية (١٩١٧): ١١٥، ١٢٣
الثورة الفرنسية (١٧٨٩): ١٢٢، ١٤٤

ـ ج ـ

الجابري، محمد عابد: ٨٨، ١٠٩، ١٣٠، ١٣٣، ١٣٤، ١٤٩
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: ٨١
جامعة الدول العربية: ١٢٠
جبهة التحرير الوطني (الجزائر): ١١٦، ١٢٨
الجبهة القومية (اليمن): ١٢٨
الجرجاني، عبد القاهر: ١٤٠
الجزائر: ٣٤، ١٨٣
جزر الأوقيانوس: ٤٩
جزر تروبرياند: ٣٩، ٤٠
جزر ميلانيزيا: ٣٩
جلاب، فيليب: ١٣٠
الجماعات العرقية: ٤٤، ٤٥
الجمهورية العربية المتحدة: ١١٨، ١١٩
جناح، محمد علي: ١٧٨

ـ ح ـ

حافظ، صبري: ١٣١
الحافظ، ياسين: ١١٠
حاوي، إيليا: ٣٤
الحرب الأهلية اللبنانية (١٩٥٨): ١٢٠
الحرب الأهلية اللبنانية (١٩٧٥): ١٢٠
الحرب الباردة: ٢٤، ٨٩، ١٩٤
حرب الخليج (١٩٩٠ - ١٩٩١): ٣٥، ١٢٠، ١٢٩، ١٣٠، ١٧٨، ١٩٨
الحرب العالمية الأولى (١٩٣٩ - ١٩٤٥): ١٦٩، ١٨٣
الحرب العربية - الاسرائيلية (١٩٦٧): ١٢٧
الحركات الاسلامية: ٢٧، ١٧٨
الحركات الشعوبية: ٣٦
الحركات الفكرية العربية: ١٣٩
الحركات القومية: ٢٧، ٣٥، ١٧٨
الحركات المسيحية (أمريكا): ٥٥
حركة التحرر: ١٨٠، ١٩٨
حركة الترجمة: ٧٠، ٨٤
الحركة الوهابية: ١٢٦
الحروب الصليبية: ٨٩
الحرية: ٥٥، ٥٦، ٨٢، ٨٣، ١٠٦، ١١٦، ١٢٥، ١٣٣، ١٣٦، ١٤٢، ١٤٩، ١٨٣، ١٨٥، ١٩٢، ١٩٩
حرية التعبير: ٥٨

حزب البعث العربي الاشتراكي: ١١٧، ١٢٨، ١٧٤
حسيب، خير الدين: ١٣٠
حسين بن طلال (ملك الأردن): ١٣٠
حسين، صدام: ١٧٩، ١٩٨
حسين، عادل: ١٣٠
الحصري، ساطع: ١١٧
الحضارة الاسلامية: ٦٤، ٨١، ٨٤، ١٧٣
الحضارة العربية الاسلامية: ٥٢، ٩٦، ١١٧، ١٥٥، ١٧٣
الحضارة الغربية: ٥٢، ٥٦ ـ ٦٠، ٩٠
الحضارة المادية: ١٧٣
حقوق الإنسان: ٥٨، ٦١، ١٠٢، ١٠٣، ١٢٣
حقوق الإنسان العربي: ١٠٧
حلف وارسو: ١٣٠
حمادي، سعدون: ١٩٨
الحوار العربي ـ العربي: ١٣٠

ـ خ ـ

خالد بن الوليد: ٣١
الخطاب الرسمي العربي: ١٢١
الخلفاء الراشدون: ١٢٥، ١٢٦
الخميني (آية الله): ١٧٨
خوري، الياس: ١٣١

ـ د ـ

داروين، تشارلز: ٦٠
دراج، فيصل: ١١٠
درويش، محمود: ١١٠
دساتير الدول العربية: ٧٩
الدساتير الغربية الحديثة: ٧٩
الدعوة الاسلامية: ٢٨
دنقل، أمل: ١١٠
الدوري، عبد العزيز: ١١٧
الدول الاستعمارية: ٢٥، ١٨٣
دول أمريكا الجنوبية: ٩٠
دول الخليج العربية: ٣٣، ١٢٦، ١٢٨، ١٣٢
دول شرق آسيا: ٩٠
الدول العربية انظر الأقطار العربية
الدولة العثمانية: ١١٨
الدولة العربية المعاصرة: ١٤٣
الدولة القطرية: ٢٥
دويتشر: ١١٦
ديغول، شارل: ١١٤
الديمقراطية: ٥٥، ٥٦، ٥٨، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٦، ١١١، ١١٩، ١٢١، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٩، ١٣٣، ١٨٣، ١٨٥، ١٩٢، ٢٠٢
الدين: ٥٣، ٦٥ ـ ٦٧، ٦٩، ٧٤، ٧٥، ٧٧، ٧٨، ٨٦، ٩٠، ١٦٥، ١٦٧، ١٧٣، ١٧٦، ١٩٠

ـ ر ـ

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: ٧٢، ٧٧
الرأسمالية: ٨٩
الرأي العام العربي: ٢٢، ٢٣
رسل، برتراند: ١٤٥
رضا، محمد رشيد: ١١٧
الرمز: ١٩ ـ ٢١
روح المواطنة: ١٧
روسو، جان جاك: ١٢٢
روسيا: ١١٥، ١٢٤، ١٨٦
الروم: ٣١
الرومان: ٢٨
ريد، هربرت: ٨٠
ريكاردو (عالم الاقتصاد): ٤٦

ـ ز ـ

الزغل، عبد القادر: ١٣١

زنكي، عماد الدين: ٣٦
زنكي، نور الدين: ٣٦
الزنوج: ٤٣، ٤٤، ٤٧، ٤٩
زيد بن علي: ١١٣

— س —

سارتر، جان بول: ١١٢
سبيرو، هيربرت جي: ١٥٠
ستالين، جوزيف: ١٢٣
سعدي، عثمان: ١٣١
السعودية: ٥٨، ١٢٨، ١٧٨
سقراط: ٦٥، ٧٥، ١٤٥
السلطة: ١١٤ - ١١٦، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٦، ١٢٨، ١٣٣، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٢، ١٤٨، ١٥٠ - ١٥٢، ١٥٨، ١٧٨، ١٩٧، ١٩٩
سميث، آدم: ١٨٨
السنّة: ١٨٧
السنّة النبوية: ٧٥
سنو، س. ب.: ١٤٧، ١٤٨
السودان: ١٢٦، ١٨٣
سوريا: ٣٤، ١١٨، ١٢٦
السوفسطائيون: ٧٥
سويزي، بول: ١١٦
السياسة: ١٣، ١٤٩ - ١٥٢، ١٩٢، ١٩٨

— ش —

شبنغلر، أوزوالد: ٨١
شبه الجزيرة العربية: ٢٨، ٢٩، ٣٣، ١٢٦، ١٢٨، ١٣٢
الشدياق، أحمد فارس: ١١٧
الشرعية: ١١٦
شرف، ليلى: ١٣١
الشرق: ٥٧، ١٨٧
الشرقاوي، عبد الرحمن: ١١٠
الشريعة: ٧٧
شريعتي، علي: ١٧٨
الشريف الرضي: ١١١
شكري، غالي: ١١٥
شميل، شبلي: ١١٧
شهلا، جورج: ٩٩
الشورى: ١٠٥، ١٠٦، ١١٩، ١٢٥
شومبيتر: ١١٣
الشيعة: ١٨٧
شيفرنادزه، ادوارد: ١٢٤
الشيوعية: ٨٩، ١٧٨

— ص —

الصابئية: ٧٠
صابر، محيي الدين: ٩٢
الصحوة الإسلامية: ١٨٤
الصراع الفكري: ٨٩
صفوان بن أمية بن خلف: ٣١
الصليبيون: ٣٦
الصهيونية: ٢٣ - ٢٥، ١٨٠، ١٨٧، ١٩٤
الصومال: ٥٣
الصين: ٥٢، ٥٦، ٩٠، ٩٧، ١١٥، ١٩٤

— ض —

ضاهر، مسعود: ١٣١

— ط —

الطائفية: ١٨٤
طرابيشي، جورج: ١٣١
الطرمّاح (شاعر عربي قديم): ١١١

— ع —

العالم الاسلامي: ٢٩، ٥١، ٥٥، ٩٠، ١٧٨، ١٩٤
العالم الثالث: ٥١، ٥٢، ٥٥ - ٥٩، ٦١، ٦٢، ٨٨، ٩٠، ١٨١

العالم العربي انظر الوطن العربي
العالم الغربي: ٤٥
عبد الفضيل، محمود: ١٣١
عبد الناصر، جمال: ١١٨
عبده، محمد: ١١٧
العدالة الاجتماعية: ١٠٥، ١٠٦، ١١٣، ١٢٥، ١٣٣، ١٨٣، ١٨٥
عرابي، أحمد: ١١٦
العراق: ٣٣ ـ ٣٥، ٥٣، ٥٨، ١١٢، ١١٩، ١٢٦، ١٢٧، ١٣٠ ـ ١٣٢، ١٧٠، ١٧٨، ١٨٢، ١٨٨، ٢٠١
العرب: ٧، ١٣، ١٩، ٢٤، ٢٧ ـ ٣٣، ١١٧، ١٢١، ١٢٨، ١٧٣ ـ ١٧٨، ١٨٠، ١٨٧
عرسان، علي عقلة: ١١٠
العروبة انظر القومية العربية
العروي، عبد الله: ١٠٩
العشيرة: ٣٨ ـ ٤٠، ٤٦
العصبية: ١٥٥ ـ ١٦٠، ١٦٥ ـ ١٦٨، ١٧٣، ١٨٧، ١٩٦، ١٩٨
عصر النهضة الأوروبية: ٧١، ٧٥، ٨٨
العقل: ٦٦، ٦٧، ٧٠، ٧١، ٧٤، ٧٦ ـ ٧٨، ٨٠ ـ ٨٢، ٨٤، ٨٦، ١١٣، ١٣١، ١٤٢، ١٤٣، ١٥٥، ١٧٣، ١٧٩، ١٩١، ١٩٢، ١٩٩
العقل العربي: ٢٣، ٣٢، ٦٤، ٦٥، ٨٣، ٨٦، ٨٨، ١٨٠
العقلانية: ٦٣، ٦٤، ٦٨، ٦٩، ٧٤، ٧٦ ـ ٨١، ٨٤، ١١١، ١٣٠، ١٣١، ١٣٣، ١٩٠
العقلانية العربية الاسلامية: ٦٤، ٦٨
العقلانية اليونانية: ٦٤
عكرمة بن أبي جهل: ٣١
العلاقات العربية ـ العربية: ١٢٩
علم الكلام: ٦٨، ٦٩، ٧٥، ٧٦، ١٩٠
العلمانية: ٣٣، ٣٥، ١٨١، ١٨٦
العلمنة: ٤٨
العلوم الاجتماعية: ١١، ١٦، ١٧، ٥٠
العلوم الإنسانية: ٥٠، ٩٩، ١٧٠
العلوم الرياضية: ٧٦
العلوم الطبيعية: ١١، ١٦، ١٧، ٥٠، ٧٦
العلوي، سعيد بنسعيد: ١٣٠
العلوي، يوسف: ١٢١
علي بن أبي طالب: ١١٤
عمارة، محمد: ٩٢
عمر بن الخطاب: ٣١، ١١٢
العنجهية الألمانية النازية: ٤٦
العنجهية الأنكلوسكسونية الأمريكية: ٤٥
العنصرية انظر التمييز العنصري
عيسى بن مريم: ١٧٦
عيسى، حسام: ١٣٠

ـ غ ـ

غالبريث، جون: ١١٣
غرامشي، انطونيو: ١١٢، ١١٥
الغرب: ٨، ٢٢، ٢٤، ٣٣، ٤٥، ٤٧، ٤٨، ٥١، ٥٢، ٥٤ ـ ٦١، ٨٨ ـ ٩٠، ١١٥، ١٢٢، ١٣٠، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٤
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: ٧٢، ٧٣، ٧٨، ٨١، ١١٢، ١١٣، ١٤٥
غليون، برهان: ١١٠، ١٣٠
الغنوشي، راشد: ١٣٠
غورباتشيف، ميخائيل: ١٢٤

ـ ف ـ

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان: ٧٤
فارغا: ١١٥
فاروق (ملك مصر): ١١٦
فراعنة مصر: ١١١
فرانك، جوندر: ١١٦
الفراهي، عبد الحميد: ٣٣

الفرس: ٣١، ٩٧
فرنسا: ١٤٤
الفكر الإسلامي: ٨١
الفكر الأوروبي: ٢٠٠
الفكر الديني: ٧٥، ٨٥، ١٩٢
الفكر الصيني: ٢٠١
الفكر العربي: ٧٥، ١٣٦، ١٤٠، ١٤١، ١٦٩، ١٧٢، ١٧٩، ١٨٠ - ١٨٢، ١٨٤، ١٩١، ١٩٥، ١٩٩، ٢٠٠
الفكر العربي المعاصر: ١٦٨ - ١٧٢، ١٧٩، ١٨١ - ١٨٣، ١٨٥
الفكر الفلسفي: ٨٥
الفكر القومي: ١٧٩
فلاسفة الإسلام: ٧٠، ٧١، ٧٣، ٧٥، ٧٦، ١٩٠
فلسطين: ٢٨، ٢٩، ٣٤، ٥٨، ٩٨، ١٢٨، ١٨٣
الفلسفة: ٦٥ - ٦٨، ٧٤، ٧٦ - ٧٨، ٨٨، ٩٩، ١٩٠، ١٩١
الفلسفة الإسلامية: ٧٥
الفلسفة المعاصرة: ٨٠
الفلسفة اليونانية: ٦٤، ٦٥، ٧٠
الفن: ٧٨
فوكو، ميشيل: ١١١

ـ ق ـ

قانون شاتليه: ٧٥، ٨٣
قباني، نزار: ١١٠
القبلية: ١٨٤
القبيلة: ٣٨، ٤٠، ١٣٣، ١٥٦ - ١٦٠، ١٦٦، ١٦٧، ١٧٣
القدس الشريف: ٢٨، ٢٩، ١٧٤
القرآن الكريم: ٧، ٢٧ - ٣١، ٣٣، ٦٩، ٧٣، ٧٥، ٩٦، ١٢٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٧، ١٨٥، ١٨٦
قمة القاهرة (١٩٩٠): ١٣٠
القومية: ١٣، ١٨ - ٢٠، ٣٣ - ٣٥، ١٥٠، ١٧٤، ١٧٦، ١٨١، ١٨٤ - ١٨٦
القومية العربية: ٢٤، ٢٦، ٣٣ - ٣٥، ١١٧، ١١٨، ١٢١، ١٧٦ - ١٧٨، ١٨٠، ١٨٨، ٢٠١

ـ ك ـ

الكاثوليك: ١٨٧
كاوتسكي: ١١٥
كبلنغ (شاعر بريطاني): ٥٦
كتب
- إحياء علوم الدين: ٧٣، ١١٣
- تهافت التهافت: ١١٣
- تهافت الفلاسفة: ٧٢، ١١٣
- ثرثرة على النيل: ١١٠
- ثروة الأمم: ١٨٨
- جواهر القرآن: ٧٣
- الحرية: ٨٣
- دفاعاً عن السياسة: ١٥٠
- السياسة: ١٥١
- شرق المتوسط: ١١٠
- الغزو الفكري - وهم أم حقيقة: ٩٢
- الفلسفة والإنسان: ٨٣
- القاموس المحيط: ٩٢
- الكتاب الأبيض: ١٣٠
- مأساة الفتى مهران: ١١٠
- مدن الملح: ١١٠
- المراتب العقلية: ٧٣
- مشكاة الأنوار: ٧٣
- معارج القدس: ٧٣
- موسوعة العلوم الاجتماعية: ٥٣
- ميرامار: ١١٠
كرد علي، محمد: ١١٧
الكرملي، انستاس: ١١٧
كريك، بيرنارد: ١٥٠

كمال، مصطفى (أتاتورك): ١١٨
كندا: ٤٥
الكندي، أبو يوسف يعقوب بن اسحق: ٧٠، ٧٤، ٧٧، ٨٧
الكنز، علي: ١٣٠
الكواكبي، عبد الرحمن: ١١٧
كوريا الجنوبية:١٢٨
الكويت: ٥٨، ١٢٩ - ١٣٢
الكيان الصهيوني انظر اسرائيل

— ل —

لانجه: ١١٥
لانغر، سوزان: ٨٠
لبنان: ٣٤، ١١٩، ١٢٨
لبيب، الطاهر: ١١٢، ١٣٠
اللغة الانكليزية: ٥٧، ٥٨
اللغة العربية: ٢٠، ٢١، ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٩٧، ١٠٤، ١٧٥
اللغة اللاتينية: ١٠٢
اللغة الهندية: ٥٨
لمبروسو (مفكر ايطالي): ٤٤
لنتون، رالف: ٩٣
لوبون، كوسعاف: ١٧٣
لوكاش: ١١٥
لوكسمبرغ: ١١٥
الليبرالية: ١٥٠
ليبيا: ١١١، ١٢٦، ١٨٣
ليزينكو، تروفين: ٥٠
لينين، فلاديمير إيليتش: ١٢٤

— م —

ماركس، كارل: ١١١، ١٢٢
الماركسية: ١٨، ٣٣، ٧٤، ١١٥، ١٢٢، ١٢٣، ١٧٧، ٢٠١
ماركيز: ١١١
ماكيافلّي، نيقولو: ١١٢
مالرو، اندريه: ١١٤
المأمون (الخليفة العباسي): ٧٠
ماندل: ١١٦
الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: ١١٢
المتوكل، محمد عبد الملك: ١٣١
المثقف: ١١١ - ١١٦، ١٣٥، ١٣٦، ١٥١، ١٥٢، ١٨٢، ١٨٨، ١٩٧ - ١٩٩
المثقف العراقي: ١٩٧
المثقف العربي: ١٣٠، ١٣٢، ١٦٨، ١٧١، ١٧٢، ١٨٨، ١٩٧
المثقف المصري: ١٤٢
المثقفون الأدبيون: ١٤٧. ١٤٨
المثقفون العلميون: ١٤٨
المجتمع الأوروبي: ١٤٦
المجتمع الروسي: ١٢٣
المجتمع الشرقي: ٤٨
المجتمع العربي: ٢٤، ٣٤، ١٠٩، ١١١، ١٣٦، ١٣٨ - ١٤٠، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٧، ١٦٥، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٩
المجتمع الغربي: ٤٣، ٤٤، ٤٧، ٥٢، ٥٥، ٥٦
المجتمع المدني: ١٧، ١١٦
مجتمع المدينة: ١٦٠
المجمع العلمي العراقي: ٨
المجوسية: ٧٠
محفوظ، نجيب: ١١٠
محمد رسول الله: ٧، ٢٧ - ٣٢، ٣٥، ١١٧، ١٢٥، ١٥٥، ١٥٨، ١٧٣ - ١٧٨
المحنة العربية: ١١٠، ١٢٨
المد القومي العربي: ٣٦
المدينة المنورة: ٢٩، ١٧٣، ١٧٤
المذاهب الكليانية: ٨٠، ١٩٢
المذهب المادي: ٧٢
المرأة العربية: ٣١
مركز دراسات الوحدة العربية: ١٨٢

المساواة: ٥٨، ١٠٢، ١٠٦
المستشرقون: ٨٨
المسجد الأقصى: ٢٨، ٢٩
مسلّم، طلعت: ١٣١
المسلمون: ٢٨، ٢٩، ٣٤، ٧١، ١١٢، ١١٧، ١٢٦، ١٧٤، ١٧٨، ١٨٠
المسيحية: ٤٩، ٦٥، ٦٦، ٧٠، ٧١، ١٧٦
مصر: ٣٤، ٤٨، ٥٨، ١١٨، ١٢٦ - ١٢٨
مصطفى، شاكر: ١١٠
المعتزلة: ٧٣، ٧٦، ٨١، ١١١
المعري، أبو العلاء: ٧٢، ٧٧
المعسكر الأشتراكي: ٢٤
معهد آدم سميث (المملكة المتحدة): ٥٦
معهد البحوث والدراسات العربية: ١٨٢
معهد فريزر (كندا): ٥٦
معهد كيل الاقتصادي (المانيا): ٥٦
المغرب: ١٢٦ - ١٢٨
المغرب العربي: ٣٤
المغول: ٤٤
المفكر الاسلامي: ١٧٨
المفكر العربي: ١٣٥ - ١٤٣، ١٤٥ - ١٥٣، ١٦٨، ١٧١، ١٧٢، ١٨١ - ١٨٥، ١٩٨ - ٢٠٠
المقنّع الكندي: ١٦٨
مكة المكرمة: ٢٩، ١٧٤
مل، جون ستيوارت: ٨٣
ملز، س. رايت: ١٢٣
المنصور (الخليفة العباسي): ٧٠
منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو): ١٠٣
منيف، عبد الرحمن: ١١٠، ١٣١
المؤتمر الاستثنائي للقوى الشعبية العربية (١٩٩٢: بغداد): ٢٦
المؤتمر الدولي للتربية (جنيف): ١٠٢
مؤسسة التراث الأمريكية: ٥٦
مونتسكيو: ١٢٢

— ن —

ناصر، ابراهيم: ٩٤
الناصرية: ١١٤، ١٢٨
النبي ابراهيم: ١٧٦
النبي اسحاق: ١٧٦
النبي اسماعيل: ١٧٦
النبي موسى: ١٧٦
النبي يعقوب: ١٧٦
النبي يوسف: ١٦٦
النصارى: ٣٥
النصرانية انظر المسيحية
النظام العالمي الجديد: ٥٩
نظام الملك (الوزير): ٣٦
نظرية الحق الإلهي: ١٢٢، ١٢٣، ١٨٤
النقل: ٧٤، ٨٤
النهضة: ١١، ٢٣
النهضة الاسلامية: ٢٤
النهضة العربية: ٢٦، ٦٨، ٨٤، ٨٥، ١٠٥، ١١٧، ١٩٠، ١٩١
النواب، مظفر: ١١٠

— هـ —

هارون الرشيد (الخليفة العباسي): ٧٠
الهرماسي، محمد عبد الباقي: ١١٥
الهند: ٤٨، ٥٦ - ٥٨، ٩٠، ٩٧، ١٩٤
الهنود الحمر: ٤٢، ٤٣، ٤٩
الهوية: ١١٦ - ١٢١
الهوية الثقافية: ٩٥
الهوية الثقافية العربية: ٩٦
الهوية العربية القومية: ١١٧، ١٢٠ - ١٢٢
هيكل، محمد حسنين: ١١٤، ١٣٠

— و —

والي، يوسف: ١٢١
الوحدة العربية: ٢٤ - ٢٦، ١٢٢، ١٨٥

الـوحـدة المصـريـة ـ الـسـوريـة (١٩٥٨ ـ ١٩٦١): ١٨٣
الوحدة الوطنية: ٤٩
وسائل الاعلام الغربي: ٥٤ ـ ٥٦، ٥٩
الوطن العربي: ٧، ٨، ٢٢، ٢٤ ـ ٢٦، ٣٤، ٥١، ٧٩، ٩٨، ١٠٥، ١٠٩، ١١١، ١١٤، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٠، ١٤٩، ١٥٣، ١٥٩، ١٦٨ ـ ١٧٢، ١٧٨ ـ ١٨٠، ١٨٣، ١٨٧، ١٨٨، ١٩١، ١٩٤، ٢٠١
الوطنية: ١٨٤، ١٨٥
وعد بلفور (١٩١٧): ١٨٣
الوعي: ١١٧، ١٥٨، ١٧٦، ١٧٨، ١٨٨
الوعي الجمعي: ٣٨
الوعي السياسي: ١٦
الوعي القومي: ١٥ ـ ١٧، ١٩، ٢٣
الوعي الوطني: ١٦، ١٧، ٢٣
الولايات المتحدة الأمريكية: ٢٤، ٣٣، ٤٣، ٥٧، ٥٩، ٩٠، ١٢٣، ١٣٠، ١٤٤

ـ ي ـ

اليابان: ٥٧، ٩٠، ١٩٤
اليازجي، ناصيف: ١١٧
يلتسين، بورس: ١٢٤
اليمن: ١٢٦
اليهود: ٢٨، ٢٩، ٣٦، ١٧٣، ١٨٠، ١٨٣
اليهودية: ٧٠، ٧١، ١٧٦
يوغوسلافيا: ٤٥، ٤٩، ١٨٧

هذا الكتاب

ثمة قضايا إشكالية تعتري الفكر في كل زمان ومكان. ويأتي هذا الكتاب ليسلط الضوء على بعض القضايا الاشكالية في الفكر العربي المعاصر.

كان المجمع العلمي العراقي قد عقد ندوة خصصها لهذا الموضوع بالذات. انعقدت الندوة في بغداد يومي الأول والثاني من شباط/ فبراير ١٩٩٤ وشارك فيها عدد من ذوي الاختصاص.

يضم هذا الكتاب النصوص الكاملة للبحوث التي قدمت الى الندوة ووقائع التعقيبات والمناقشات التي دارت فيها.

ولا شك أن القارىء سيجد زاداً وافراً للمناظرة وإمعان النظر في المواد المعروضة عليه هنا. إن مسائل مثل «معوقات التفكير» و«التعصب العرقي» و«العقلانية» و«وسيلة معالجة المعوقات» و«علاقة المثقف بالجماهير» وغيرها لهي من المواضيع التي تشغل أذهان العرب اليوم في كل مكان. ولعل تقديمها بين دفتي هذا الكتاب سيسهم بعض الشيء في سد الفراغ الحاصل في حياتنا الثقافية.

الطبعة الثانية

التمن:

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: caus@t-net.com.lb